﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾

الكواكب النيِّرات
علی
شرح الورقات

مؤلف

مفتی اظہر بن محمد امین پٹیل

مدرس دار العلوم اسلامیہ عربیہ تلوجہ، نوی ممبئی

﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ﴾

الکواکب النیِّرات
علی
شرح الورقات

مؤلف

مفتی اظہر بن محمد امین پٹیل

مدرس دار العلوم اسلامیہ عربیہ تلوجہ، نوی ممبئی

تفصیلات

اسم کتاب: الکواکب النیرات علی شرحِ الورقات

مؤلف: مفتی اظہر بن محمد امین پٹیل

تعدادِ صفحات: ۲۲۸

کمپوزنگ: مؤلف کتاب

سنِ اشاعت: ۱۴۴۴ھ، ۲۰۲۳ء

الفهرس

تقریظ

حضرت الاستاذ **مولانا مفتی محمد بن عمر گجراتی** صاحب دامت برکاتہم العالیہ

استاذِ تفسیر وحدیث جامعہ حسینیہ عربیہ شریوردھن

نحمده ونصلي على رسوله الكريم أما بعد!

اللہ تبارک وتعالیٰ کا بے انتہا فضل واحسان ہے کہ اس نے ہمیں ایمان واسلام، کتاب وقرآن، تحفظ وامان جیسی عظیم نعمتوں سے نوازا، ورنہ یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ موجودہ دور کے حالات اسلام ومسلمانون کے لیے موزوں ومناسب نہیں، مزید برآں یہ دور قحط الرجال کا دور ہے، اس کے باوجود یہ دیکھ کر خوشی ومسرت ہوتی ہے کہ اہل علم حضرات اور ارباب فضل وکمال شخصیات ایسے حالات میں بھی علمی کاموں میں مصروف ہیں تعلیم وتدریس کے ساتھ ساتھ تصنیف وتالیف میں بھی ہمہ تن متوجہ ومشغول ہیں، اسی سلسلۂ تصنیف وتالیف کی ایک اہم کڑی بنام **"الكواكب النيِّرات على شرح الورقات"** جس کو مولانا مفتی اظہر پٹیل صاحب زید علمہ وفضلہ نے بڑی عرق ریزی وجاں فشانی کے ساتھ انجام دیا ہے چوں کہ موصوف شعبۂ تدریس سے بھی منسلک ووابستہ ہیں اس لیے موصوف کی یہ تالیف طلبہ واساتذہ دونوں ہی کے لیے مفید ہو گی۔ إن شاءاللہ۔

زیر نظر کتاب دراصل **علامہ جلال الدین محمد بن احمد المحلیؒ** کے حاشیہ کی شرح ہے جو **امام الحرمین ابو المعالی الجوینیؒ** کی کتاب **"الورقات"** پر ہے، اور یہ **"شرح الورقات"** کے نام سے مشہور ہے۔ **"الورقات"** فقہ شافعی میں اصول فقہ کا اہم ترین اور بنیادی متن سمجھا جاتا ہے اس لیے کہ صاحب الورقات علمِ فقہ وعلمِ اصولِ فقہ دونوں میں ممتاز مقام رکھتے ہیں آپ کا یہ متن دریا بکوزہ کا مترادف ہے، عبارت میں ایجاز، اختصار، اغلاق وپیچیدگی کے ساتھ ساتھ معانی میں گہرائی بھی ہے۔ بہت سے حضرات نے اس

متن الورقات کی تسہیل و تشریح کے اعتبار سے عظیم خدمات انجام دی ہیں منجملہ ان میں سے **علامہ جلال الدین محلیؒ** کی شرح کو بہت مقبولیت حاصل ہوئی اور بہت سے مدارس میں داخلِ نصاب ہے، اس کو اپنے ایجاز اور اختصار کی وجہ سے بہت پسند کیا گیا ہے، اسی ایجاز اور اختصار کی بناء پر یہ شرح خود تشریح اور تفصیل کی محتاج ہے، اس لیے اس کے بھی بہت سے شروحات اور حواشی لکھے گئے لیکن اردو زبان میں اس پر زیادہ کام نہ ہو سکا تھا مفتی صاحب نے ماشاء اللہ اس جانب توجہ کی اور ترجمہ و تشریح کے ذریعہ اس شرح کے تحلیل و تسہیل کی سعی کی، ترجمہ کو بالکل آسان سے آسان تر کرنے کی اور مضامینِ کتاب کو سہل اور عام فہم طریقے سے سمجھانے کی کوشش کی اور موقع و محل کی مناسبت سے جہاں ضرورت محسوس کی چند مفید مسائل کا اضافہ بھی کیا۔ **کان سعیکم مشکورا۔**

چنانچہ یہ کتاب "**شرح الورقات**" کی تشریح ہونے کے ساتھ ساتھ علم اصول فقہ کے طالب کے لیے مفید اور اہم کتاب کی حیثیت اختیار کر گئی ہے۔ علم اصول فقہ کا علوم شرعیہ میں ایک اہم مقام ہے اس کا براہِ راست تعلق تو فقہ سے ہے لیکن کتاب وسنت سے بھی اس کا تعلق کچھ کم نہیں ہے۔ اصول فقہ کے بغیر کتاب وسنت کی روحانیت کو حاصل کرنا دشوار ہے، اس لیے کہ استنباط واستدلال اور استخراج و صحیح اخذ کا مدار اسی اصول فقہ پر ہے، قیامت تک آنے والے نت نئے مسائل کا حل اسی اصول فقہ کے ذریعے ممکن ہے اس اعتبار سے بھی یہ کتاب بہت زیادہ اہمیت کی حامل ہوگئی ہے۔ اللہ تعالیٰ موصوف کی اس کاوش کو قبول فرمائے، ذخیرۂ آخرت وتوشۂ نجات بنائے اور تاحیات اخلاص کے ساتھ مزید علمی خدمات کی توفیق عطا فرمائے اور نظر بد ودیگر تمام شرور وفتن سے حفاظت فرمائے۔ آمین۔

راقم: محمد بن عمر گجراتی

تمہید

الْحَمْدُ لِلّٰهِ عَلَى أَفْضَالِهِ. وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ. أما بعد!

شریعتِ اسلامیہ زندگی کے ہر شعبہ میں انسان کو ایسے اصول وضوابط مہیا کرتی ہے جن کے مطابق وہ زندگی گزار سکے شریعتِ اسلامیہ کے ان احکام اور اصول وضوابط کا اصل مأخذ قرآن اور حدیث نبوی صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم ہیں مگر قرآن و حدیث میں تمام مسائل کے جزئیات صراحتاً مذکور نہیں نیز نئے پیش آنے والے مسائل کی تفصیلات بھی مذکور نہیں، اللہ فقہائے کرام پر کروڑھا رحمتیں ناز فرمائے جنہوں نے قرآن وحدیث سے لاکھوں مسائل کا استخراج کرکے انہیں باقاعدہ ایک علم کی صورت میں مدون کردیا یہ علم فقہ کہلاتا ہے نیز فقہاء کرام نے مزید احسان فرماتے ہوئے مسائل کے استخراج کے لیے باقاعدہ ایک علم مدون فرمایا یہ علم اصول فقہ کہلاتا ہے۔

اصول: لغت میں "اصل" کی جمع ہے، جس کے معنی ہے ایسی چیز جس پر کسی دوسری چیز کا ٹھہراؤ (قیام) ہو، جڑ، بنیاد، وغیرہ۔

اصول کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ دلائل شرعیہ یعنی کتاب اللہ، سنتِ رسول، اجماع اور قیاس کو اصول کہتے ہیں۔

فقہ: لغوی معنی: سمجھنا، جاننا۔

اصطلاحی تعریف: شریعت کے عملی احکام یعنی فرض، واجب، مباح، سنت، حرام اور مکروہ کو ان کی تفصیلی دلیلوں سے جاننا۔

یہ اصولِ فقہ کے اجزاء "اصول" اور "فقہ" کی تعریفات ہوئیں، اس کو "حدِ اضافی" کہتے ہیں۔

علم اصول فقہ کی تعریف: هو علم باصول يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشريعة من أدلتها التفصيلية یعنی علم اصول فقہ ایسے قواعد وضوابط کے جاننے کا

نام ہے جن کے ذریعہ ادلۂ تفصلیہ سے احکام شریعہ نکالنے کا طریقہ معلوم ہوتا ہے۔
اس تعریف کو "حدِ لقبی" کہتے ہیں۔

مثال کے طور پر اصول فقہ کا ضابطہ ہے **الامر للوجوب** یعنی امر وجوب اور فرضیت کے لیے آتا ہے۔ اور قرآن میں آیا ہے **اقیموا الصلاۃ، وآتواالزکوۃ** تو یہاں **اقیموا** اور **آتوا** صیغۂ امر ہے اور امر وجوب اور فرضیت کے لیے آتا ہے تو معلوم ہوا نماز اور زکوٰۃ فرض ہیں۔

نوٹ: حدِ اضافی یہ ہے کہ مضاف (اصول) کی الگ تعریف کی جائے اور مضاف الیہ (فقہ) کی الگ تعریف کی جائے۔ حدِ لقبی یہ ہے کہ مضاف (اصول) اور مضاف الیہ (فقہ) کے مجموعے کی ایک ہی تعریف کی جائے۔

نوٹ: ادلۂ تفصلیہ سے مراد ادلۂ اربعہ یعنی قرآن، حدیث، اجماع، اور قیاس ہیں۔

علم اصول فقہ کا موضوع: ادلۂ اربعہ ہیں۔

غرض وغایت: **تحصیل القدرۃ علی استنباط الاحکام الشریعۃ من أدلتھا التفصیلیۃ** یعنی ادلۂ شریعہ سے احکام شریعہ کے نکالنے پر قدرت حاصل کرنا۔

اسمتداد: یعنی اصول فقہ کی تدوین میں کس سے مدد لی گئی، کتاب وسنت سے۔

مسائل: امر وجوب کا تقاضہ کرتا ہے اور نہی تحریم کا تقاضہ کرتی ہے۔

حکم: فرض کفایہ ہے۔

واضع: امام شافعیؒ ہیں۔

[المقدمة]

بسم الله الرحمن الرحیم

شروع کرتا ہوں اللہ کے نام سے جو بڑا مہربان اور نہایت رحم کرنے والا ہے۔

"بسم الله الرحمن الرحیم" ماتنؒ کا ہے اور شارحؒ نے اس کو ترک کیا مصنفؒ کے بسملہ پر اکتفاء کرنے کی وجہ سے۔ تمام مصنفینؒ بسملہ کو لے آتے ہیں قرآن کریم کی اتباع میں اور آپ ﷺ کے قول پر عمل کرتے ہوئے کہ **کل أمر ذی بال لا یبدأ فیه ببسم الله الرحمن الرحیم فهو أقطع**(ابن ماجه:۱۸۹۴) یعنی ہر اہم کام جس کا آغاز **بسم الله الرحمن الرحیم** سے نہ ہو وہ کام برکت سے خالی ہوتا ہے اور بعض روایات میں **بحمد الله** کے الفاظ آئے ہیں۔ مصنفؒ نے صرف بسملہ پر اکتفاء کیا بسملہ کے ذریعہ حمد حاصل ہونے کی وجہ سے اس لیے کہ **بسم الله** حمد کو متضمن ہے، لیکن اس کی بناء اس بات پر ہے کہ **بحمد الله** کی روایت میں **الحمد** جر کے ساتھ ہو اور اگر **الحمد** رفع کے ساتھ ہو تو حمد کی سنیت حاصل نہیں ہوگی مگر اس مخصوص صیغہ سے، اور تصلیہ کو ترک کیا اختصار کی وجہ سے اور احتمال یہ بھی ہے کہ اس کو زبان سے ادا کر لیا ہو۔

جس عمل کے شروع کرنے سے قبل **بسم الله** پڑھی جائے گی وہ فعل عبارت میں محذوف ہوگا۔ مثلاً آغازِ عمل ہو تو **أبدأ** یا **أفتح بسم الله**، یعنی میں اپنے کام کی ابتدا بسم اللہ سے کرتا ہوں، قراءت ہو تو **أقرء بسم الله** میں اللہ کے نام سے پڑھتا ہوں، کتابت ہو تو **أکتب بسم الله** میں اللہ تعالی کے نام سے لکھتا ہوں، رکوب ہو تو **أرکب بسم الله** میں اللہ تعالی کے نام سے سوار ہوتا ہوں، وغیرہ۔

یا تقدیرِ عبارت اس طرح ہوگی **ابتدائی بسم الله**، میری ابتدا اللہ تعالی کے نام سے ہے، **رکوبی بسم الله**، میرا سوار ہونا اللہ تعالیٰ کے نام سے ہے، **قراءتی بسم الله**،

میرا پڑھنا اللہ تعالی کے نام سے، اور اسی طرح سب کام۔

اور اس طرح بھی عبارت مقدر ماننا صحیح ہے **بسم الله اكتب**، اللہ ہی کے نام سے لکھتا ہوں، **بسم الله أقرء**، اللہ تعالی ہی کے نام سے پڑھتا ہوں، کہ مقدر فعل کو بعد میں مانا جائے، اور یہ صورت زیادہ بہتر ہے، تاکہ شروع میں اللہ تعالی کے نام سے تبرک حاصل ہو اور حصر کا فائدہ بھی حاصل ہو یعنی **أبدء بسم الله لاباسم غيره** یعنی میں صرف اللہ تعالی کے نام سے شروع کرتا ہوں کسی اور کے نام سے نہیں۔ حصر کے معنی کا سبب جار مجرور کی اپنے متعلَق فعل سے تقدیم ہے کیونکہ بلاغت کا مشہور ضابطہ ہے "**التقديم ما حقه التاخير يفيد الحصر والتخصيص**" کہ جس کا مقام بعد میں آتا ہو اسے پہلے لانے سے حصر و تخصیص کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور فعل کا مقام پہلے اور جار مجرور بعد میں آتا ہے پس یہاں جار مجرور کی تقدیم اور اس کے متعلق فعل کی تاخیر حصر کے معنی کا فائدہ دے رہی ہے۔

"**الله**" اسم اعظم ہے جو کہ اعرف المعارف اور تعریف سے غنی ہے جس کی تعریف کی ضرورت ہی نہیں، اور یہ اللہ جل جلالہ کا علم اور صرف اس کے لیے مختص ہے کسی اور پر نہیں بولا جاسکتا، اور صحیح بات یہ ہے کہ یہ **أَلِهَ، يَأْلَهُ، الوهة والهة** سے مشتق ہے، عبادت کرنا، **تواِلٰه، مَالُوْهٌ** یعنی معبود جو کہ الوھیت والا ہے کے معنی میں ہوگا۔

"**الرحمن**" اللہ تعالی کے خصوصی ناموں میں سے ایک خاص نام ہے جس کا معنی وسیع رحمت والا ہے کیونکہ یہ **فَعْلَان** کے وزن پر ہے جو کہ کثرت اور امتلاء پر دلالت کرتا ہے۔

"**الرحيم**" اللہ تعالی کے اسماء میں سے ہے جس کا معنی یہ ہے کہ اپنی رحمت کو اپنے بندوں میں سے جسے چاہے پہنچانے والا۔

أما بعد فهذه ورقات قليلة، **تشتمل على معرفة فصول من أصول الفقه**، ينتفع بها المبتدئ وغيره.

اور حمد وصلاۃ کے بعد! یہ کچھ اوراق ہیں جو مشتمل ہیں علم اصول فقہ کے مجموعہ میں سے چند فصلوں کی معرفت پر جن کے ذریعہ فائدہ اٹھائے گا مبتدی اور غیر مبتدی۔

"**أما بعد**" یعنی **بعد البسملة** جو حمد کو متضمن ہے، اور "**بعدُ**" مبنی بر ضم محلا منصوب ہے اس لیے کہ اس کا مضاف الیہ محذوف منوی ہے، یہ مبنی بر ضم ہونے کی علت ہے۔ اس کی اصل عبارت "**مهما يكن من شئ في الأرض فأقول بعد البسلة هذه ورقات**" ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ **فهذه** میں فاء فصیحہ ہے جو شرط محذوف پر دلالت کرتی ہے پھر "**مهما**" اور اس کے متعلقات کو حذف کیا گیا اور اس کے عوض "**أما**" لائے تو "**أما بعد فهذه**" ہو گیا، اور ظرف کو مقدم کیا گیا تا کہ شرط اور جواب کے درمیان فصل ہو اور ظرف جزاء کے متعلقات میں سے ہے اور ظرف کو شرط کے متعلقات میں سے ماننا بھی صحیح ہو گا۔

"**فهذه ورقات**" میں "**هذه**" اسم اشارہ ہے اور جس کی طرف اشارہ کیا جائے اسے مشار الیہ کہتے ہیں اور مشار الیہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ نظر آئے اور محسوس ہو اگر ایسی چیز کی طرف اشارہ ہو رہا ہو جو محسوس نہ ہو اور نظر نہ آئے تو وہاں اسمائے اشارات کا استعمال مجازاً ہوتا ہے، تو یہاں اشارہ ان الفاظ کی طرف ہے جو مصنفؒ کے ذہن میں مستحضر ہیں اور مخصوص معنی پر دلالت کرتے ہیں اور غیر محسوس ہے تو غیر محسوس اور غیر حاضر کو محسوس اور حاضر کے درجہ میں اتارا گیا اور اس کی طرف اشارہ کیا گیا، لیکن یہ صورت اس وقت ہے جب کہ اشارہ تصنیف سے پہلے ہو اور اگر اشارہ تصنیف کے بعد ہو تو کوئی اشکال نہیں اس لیے کہ کتاب کا ادراک اور مشاہدہ آنکھوں سے ہوتا ہے۔

"ورقات" جمع ہے **ورقة** کی اور ورق کہتے ہیں اس کاغذ کو جس میں الفاظ و نقوش ہوں مصنفؒ نے **مقدمة یا رسالة یا کتاب** وغیرہ نہیں کہا تاکہ اشارہ ہو جائے ان اوراق کے قلت کی طرف اختصار کے ساتھ، اگر مذکورہ الفاظ کے ذریعہ تعبیر کرتے تو وہ محتاج ہوتے اس بات کے کہ ان کو موصوف کیا جائے قلت کے ساتھ تو کلام طویل ہوتا برخلاف **ورقات** کے کہ وہ محتاج نہیں صفت کا اس کی قلت پر دلالت ہونے کی وجہ سے اس لیے کہ **ورقات** جمع مؤنث سالم بغیر الف کے ہے جو جمع قلت پر دلالت کرتی ہے۔

ان اوراق کو تصنیف کیا ہے علامہ ابو المعالی عبد الملک بن یوسف بن محمد الجوینی العراقی الشافعیؒ نے اور آپ کی پیدائش ۴۱۹ھ میں ہوئی، آپؒ نے کئی سال مکہ اور مدینہ میں درس دیا جس کی وجہ سے آپ امام الحرمین کے نام سے مشہور ہوئے پھر آپ نیساپور کی طرف چلے گئے اور ۴۷۸ھ میں وہیں پر آپ کی وفات ہوئی۔

"قلیلة" شارحؒ کا کلام ہے جو انہوں نے مصنفؒ کی تعبیر جمع مؤنث سالم سے لیا ہے۔ شارحؒ نے **قلیلة** کی صراحت کی باوجود یہ کہ جمع قلت سے **قلیلة** کا معنی سمجھ میں آرہا ہے، مبتدی طالب علم کو توجہ دلانے کے لیے تاکہ وہ وہم نہ کرے کہ وہ جمع قلت سے نکل گئی ہے اس لیے کہ کبھی کبھار جمع قلت جمع کثرت کے لیے استعمال ہوتی ہے۔

آپ کا نام محمد بن احمد بن ابراہیم المحلی الشافعی ہے آپ کی پیدائش شوال ۷۹۱ھ میں قاہرہ میں ہوئی جو مصر کا مشہور شہر ہے، آپ کا لقب جلال الدین ہے، اور آپ کی وفات یکم محرم ۸۶۴ھ میں ہوئی۔

نوٹ: شرح ورقات میں جہاں عبارت جلی حروفوں (بولڈ) میں ہو تو وہ علامہ جوینیؒ کی عبارت ہو گی اور جہاں عبارت بولڈ نہ ہو تو وہ شیخ محلیؒ کی عبارت ہو گی۔

"تشتمل" یہ **ورقات** کی صفت ہے یا **ھذہ** کی خبر ثانی ہے یا جملہ مستانفہ ہے۔

"معرفة" کہتے ہیں مطلق ادراک کو جو تصور اور تصدیق دونوں کو شامل ہے اور

تصور کسی مفرد کا ادراک کرنے کا نام ہے اور تصدیق مفرادات کے درمیان جو نسبت ہے اس کا ادراک کرنے کا نام ہے اور یہاں "معرفة" سے مراد تصدیقات کا علم ہے۔

"فصول" جمع ہے فصل کی اور فصل لغۃً دو چیزوں کے درمیان آڑ کو کہتے ہیں اور اصطلاحاً علم کے اس مجموعہ کو کہتے ہیں جو ایک حکم میں مشترک ہو۔

"من أصول الفقه" یہ صفت ہے فصول کی اور من تبعیض کے لیے ہے یعنی اصول فقہ کے مجموعہ میں سے چند فصلوں کی معرفت اس لیے کہ مصنفؒ نے تمام فصلوں کا احاطہ نہیں کیا ہے۔ اور اصول فقہ سے مراد دلائل شرعیہ یعنی کتاب، سنت، اجماع اور قیاس ہیں، اس حیثیت سے کہ ان کے ذریعہ احکام کا اثبات ہو اجتہاد کے طریقہ سے اور احکام سے مراد وہ حکم ہے جو ثابت ہو خطاب اللہ کے ذریعہ جس خطاب کا تعلق مکلف کے افعال سے ہوتا ہے جیسے وجوب، ندب، اباحت، کراہت، حرمت، صحت، فساد اور بطلان۔ اور باقی مختلف فیہ دلائل جیسے عرف، قول صحابی، استحسان وغیرہ تو مصنفؒ کے قول سے مقصود نہیں ہے اگرچہ مصنفؒ نے بعضوں کو ذکر کیا ہے جیسے قول صحابی اور استصحاب کو۔

"ينتفع بها المبتدئ وغيره" بها میں ضمیر مجرور راجع ہے ورقات کی جانب یا فصول کی جانب۔ مصنفؒ کے عبارت سے یہ وہم ہو سکتا تھا کہ ان اوراق سے فائدہ حاصل نہ ہو مبتدی کو اختصار کی وجہ سے اور ممکن تھا کہ منتہی اور غیر مبتدی یہ گمان کرے کہ وہ اس کے لیے فائدہ مند نہ ہو تو شارحؒ نے "ينتفع بها المبتدئ وغيره" کا اضافہ کیا کہ مبتدی کا انتفاع تو ظاہر ہے کہ وہ تعلم سے حاصل ہو گا اور غیر مبتدی کے لیے اس کا حفظ کرنا آسان ہو گا اور جو کچھ پڑھا ہوا اس کے ذہن میں منتشر ہے، یہ ورقات ان تمام کو اس کے ذہن میں یکجا کرے گی۔

[تعريف أصول الفقه باعتباره مركبًا إضافيًا]

وذلك أي لفظ أصول الفقه، **مؤلف من جزئين مفردين** أحدهما أصول والآخر الفقه من الإفراد مقابل التركيب لا الجمع، والمؤلف يعرف بمعرفة ما ألف منه.

اور وہ یعنی اصول فقہ کا لفظ مرکب ہے دو مفرد جزء سے جن میں سے ایک اصول ہے اور دوسرا فقہ ہے اس حال میں کہ وہ لیا گیا ہے اس افراد سے جو ترکیب کے مقابل ہو نہ کہ جمع کے، اور مرکب پہنچانا جاتا ہے ان اجزاء کی معرفت سے جن اجزاء سے وہ مرکب ہوا۔

"**ذلك أى لفظ أصول الفقه**" ما قبل میں اصول فقہ سے مراد معنی لقبی اور معنی علمی تھا جبکہ یہاں "**ذلك**" سے اشارہ لفظ اصول فقہ یعنی معنی ترکیبی کی طرف ہے، مطلب یہ کہ ہم اس مرکب اضافی کی طرف اشارہ کررہے ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے معنی یہاں بیان کریں گے دلیل اس کی **مؤلف من جزأين** ہے۔ اس کو بلاغت کی اصطلاح میں استخدام کہتے ہیں جس کا معنی یہ ہے کہ لفظ کو کسی ایک معنی میں ذکر کیا جائے اور اس کی طرف ضمیر لوٹائی جائے جو دوسرے معنی میں ہو۔ یہاں اشارہ دوسرے معنی میں ہے جبکہ مشار الیہ اور معنی میں تھا۔

"**مؤلف من جزئين مفردين**" مفرد تین کے مقابلہ میں آتا ہے (۱) تثنیہ اور جمع کے مقابلہ میں (۲) مضاف اور مشابہ مضاف کے مقابلہ میں (۳) جملہ کے مقابلہ میں۔

جب ماتنؒ کے کلام سے احتمال ہوا کہ جزءین کو افراد کے ساتھ متصف کرنا درست نہیں پہلے جزء کے اعتبار سے اس لیے کہ پہلا جزء (اصول) جمع ہے نہ کہ مفرد؟ تو شارحؒ نے اس احتمال کو دور کیا کہ یہاں مفرد سے مراد وہ نہیں ہے جو تثنیہ اور جمع کے مقابلہ میں ہو بلکہ مفرد سے مراد وہ ہے جو ترکیب کے مقابلہ میں ہو، اور منطقیوں کے اصطلاح

میں مفرد وہ لفظ ہے جس کا جزء اس کے معنی کے جزء پر دلالت نہ کرے۔ تو یہ تعریف جمع اور تثنیہ کو بھی شامل ہے جیسے انسان اس کا معنی حیوان ناطق ہے۔ لفظ انسان کے اجزاء (ا، ن، س، ا، ن) میں سے کوئی بھی اس کے معنی کے اجزاء (حیوان اور ناطق) دو جزء میں سے کسی جزء پر دلالت نہیں کرتا ہے۔

"**من الإفراد مقابل التركيب لا الجمع**" شارحؒ نے صرف جمع پر اکتفاء کیا اس لیے کہ یہی شبہ کا محل تھا۔ بعض نسخوں میں "**من الإفراد مقابل التركيب لا التثنية والجمع**" تثنیہ کا اضافہ ہے۔

"**والمؤلف يعرف بمعرفة ما ألف منه**" یعنی کل کا سمجھنا موقوف ہے جزء کے سمجھنے پر جیسے کلام کو سمجھنے کے لیے کلمہ کا سمجھنا ضروری ہے، اور کلام کی فصاحت کو سمجھنے کے لیے کلمہ کی فصاحت کا سمجھنا ضروری ہے، اسی طرح مرکب کو سمجھنے کے لیے مفرد کا سمجھنا ضروری ہے۔

ألف کے اندر جو ضمیر ہے وہ **مؤلف** کی طرف راجع ہے اور **منه** کے اندر جو ضمیر ہے وہ **ما** اسم موصول کی طرف راجع ہے۔

[تعريف الأصل]

> **فالأصل** الذي هو مفرد الجزء الأول **ما يبنى عليه غيره** كأصل الجدار أي أساسه وأصل الشجرة أي طرفها الثابت في الأرض.
>
> پس اصل جو پہلے جزء کا مفرد ہے وہ چیز ہے جس پر دوسرے کی بناء ہو جیسے دیوار کی اصل یعنی اس کی بنیاد، اور درخت کی اصل یعنی اس کا وہ کنارہ جو زمین میں ثابت ہے۔

"**فالأصل**" میں فاء تفسیر کے لیے ہے یا شرط مقدر کے جواب میں واقع ہوئی ہے جس کی تقدیری عبارت "**إن أردت معرفة الجزءين المفردين فأقول الأصل الخ**"

"الذي هو مفرد الجزء الأول" "الذی سے ایک اعتراض کا جواب ہے کہ مصنفؒ نے اصل کی تعریف کی اصول کی تعریف نہیں کی؟ اس لیے کہ اصول جمع ہے اور جمع دلالت کرتی ہے افراد پر اور اصل مفرد ہے اور مفرد دلالت کرتا ہے کسی چیز کی حقیقت پر اور تعریف مفرد کی ہوتی ہے۔ یا یہ کہ جب مفرد کو جان لیا جائے گا تو جمع کا جاننا آسان ہو گا۔

"ما يبنى عليه غيره" یہ اصل کی لغوی تعریف ہے اور اصطلاح میں اصل دلیل کو کہتے ہیں جیسے فقہاء کرام کا قول الأصل في مشروعية الزكاة الكتاب والسنة یعنی زکوٰۃ کے مشروع ہونے میں دلیل قرآن اور حدیث ہیں۔ تو اصول فقہ کا مطلب ہوا فقہ کے دلائل، اور "ما يبنى عليه غيره" میں "ما" نکرہ موصوفہ "شَيْءٌ" کے معنی میں ہے خواہ وہ شئ حسی ہو جیسے شارحؒ نے مثال ذکر کی، خواہ وہ شئ عقلی ہو جیسے معلول کی بناء علت پر اور مدلول کی بناء دلیل پر اور حکم کی اصل یعنی اس کی دلیل، اور مجاز کی اصل یعنی اس کی حقیقت۔

[تعريف الفرع]

> **والفرع** الذي هو مقابل الأصل **ما يبنى على غيره** كفروع الشجرة لأصلها وفروع الفقه لأصوله.
>
> اور فرع جو اصل کے مقابل ہے وہ چیز ہے جس کی دوسرے پر بناء ہو جیسے درخت کے فروع درخت کی اصل کے لیے اور فقہ کے فروع فقہ کے اصول کے لیے۔

اب مصنفؒ اصل کی تعریف سے فارغ ہوئے تو فرع کی تعریف شروع کی اس لیے کہ کسی چیز کی مکمل وضاحت اس کے مقابل کی معرفت سے حاصل ہوتی ہے۔ ضابطہ ہے کہ الأشياء تعرف بأضدادها

"فروع الفقه" میں اضافت بیانیہ ہے یاعام کی اضافت خاص کی طرف ہے یعنی وہ فروعی مسائل جو فقہ کہلاتے ہیں۔ فقہی مسائل کے احکام کو علم الفروع یا علم الاحکام کہتے ہیں۔ چونکہ فقہ کے احکام کی بناء دلائل پر ہوتی ہے اس بناء پر فقہ کے دلائل اصل ہوئے اور فقہ کے احکام فرع ہوئے۔ یہاں اصول سے مراد دلائل اجمالیہ یا مطلق دلائل ہیں۔

[تعريف الفقه لغةً واصطلاحًا]

والفقه الذي هو الجزء الثاني، له معنى لغوي وهو الفهم. ومعنى شرعي وهو **معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد.**

اور فقہ جو دوسرا جزء ہے اس کا ایک لغوی معنی ہے اور وہ سمجھنا ہے اور ایک شرعی معنی ہے اور وہ ان تمام احکام شرعیہ کو جاننے کا نام ہے جن احکام کی معرفت کا طریقہ اجتہاد ہے۔

"**والفقه الذي هو الجزء الثاني**"**فَقِهَ** جیسے "**فَهِمَ**" اس کا معنی اچھی طرح سمجھنا اور **فَقَهَ** جیسے "**فَتَحَ**" اس کا معنی فقہ میں کسی سے بڑھ جانا اور **فَقُهَ** جیسے "**كَرُمَ**" اس کا معنی فقیہ ہونا ہے۔

"**له معنى لغوي**" کا مطلب لفظ کا وہ اصلی معنی جو اہل زبان مراد لیتے ہیں، اور لفظ کا وہ معنی جو ماہر زبان یا اہل علاقہ یا اہل فن متعین کرلیں اسے اصطلاحی یا عرفی معنی کہتے ہیں۔

"**معنى شرعي**" کا مطلب کسی لفظ کے وہ مخصوص معانی جو شریعت میں مراد لیے جاتے ہیں انہیں اصطلاح شریعت یا اصطلاح شرع یا شرعی اصطلاح کہتے ہیں۔

"**معرفة الأحكام الشرعية**" احکام سے مراد نسبت تامہ ہے۔ حکم کا لفظ کبھی محکوم علیہ، محکوم بہ اور وقوع نسبت یا لاوقوع نسبت پورے مجموعہ پر ہوتا ہے، اور کبھی نسبت تامہ کو حکم کہتے ہیں یعنی زید قائم میں قیام کی جو نسبت زید کی طرف ہے اس

نسبت کو حکم کہتے ہیں، اور کبھی حکم کا اطلاق ہوتا ہے اللہ تعالی کے خطاب پر جس کا تعلق مکلف کے فعل سے ہوتا ہے۔ یہاں پر حکم سے مراد نسبت تامہ ہے یعنی تمام تام نسبتوں کو جاننا۔ مطلب ہوا جزئیات کا ادراک ہو دلیل کے ذریعہ یعنی قواعد میں غور وفکر کرنے سے ایسا ملکہ حاصل ہو کہ اس کے ذریعہ کسی بھی حکم کی تصدیق کے حاصل کرنے پر قادر ہو اگرچہ بالفعل وہ تصدیق حاصل نہ ہو۔

"الأحكام الشرعية" میں "الاحکام" پر ال استغراق کا ہے، معلوم ہوا تمام نسبت تامہ کو جاننا لیکن شرعیہ۔

سوال: تمام احکام کو جاننا اگر ایک حکم شرعی کا پتہ نہیں ہے تو فقیہ نہیں کہلائے گا اس لیے کہ موجبہ کلیہ کی نقیض سالبہ جزئیہ آتی ہے۔ جیسے "کل انسان حیوان" کی نقیض "بعض الانسان لیس بحیوان" ہے، تو تمام احکام کا جاننے والا فقیہ ہے اس کی نقیض آئے گی بعض احکام کا جاننے والا فقیہ نہیں ہے۔ تو ہم دیکھتے ہیں کہ کوئی بھی امام ایسا نہیں جس کو سارے کے سارے احکام کا پتہ ہو جیسے امام مالکؒ کا قول جو اکابر فقہاء میں سے ہیں جن سے چالیس مسئلے دریافت کیے گئے تو چالیس میں سے چھتیس میں کہا لا ادری۔

جواب: یہاں تمام احکام کا علم سے مراد علم بالقوۃ ہے نہ کہ علم بالفعل یعنی تمام احکام کے حاصل کرنے کی اس میں صلاحیت ہو اس لیے کہ امام مالکؒ میں چھتیس احکام کے حاصل کرنے کی صلاحیت موجود تھی، اعادۂ نظر اور مکرر سہ کرر نظر کے ذریعہ وہاں تک پہنچ جائے گے اور ایسی استعداد اور تیاری پر علم کا اطلاق عرفا عام ہے۔ کہا جاتا ہے کہ فلاں نحو جانتا ہے اور کہنے والے کی مراد یہ نہیں ہوتی کہ نحو کے تمام مسائل اس کے ذہن میں مستحضر ہے بلکہ مراد یہ ہوتی ہے کہ نحو کا کوئی بھی مسئلہ پیش آئے گا تو وہ اس کو جان سکتا ہے۔

"الأحكام الشرعية" وہ نسبت تامہ یعنی وہ احکام جو لیے گئے ہو اس شریعت سے

جس شریعت کے ساتھ آپ ﷺ بھیجے گئے۔

"الشرعية" سے احکام عقلیہ، احکام عادیہ، احکام اصطلاحیہ اور احکام حسیہ نکل گئے جیسے ایک دو کا نصف ہے عقلی ہے، کچا کھانا دیر سے ہضم ہوتا ہے عادی ہے، فاعل مرفوع ہوتا ہے اصطلاحی ہے، اور آگ جلانے والی ہے حسی ہے۔

بعضوں نے تعریف کے اندر **العملية** اور **عن أدلتها التفصيلية** کا اضافہ کیا ہے تو عملیہ سے غیر عملیہ یعنی اعتقادیہ وغیرہ نکل جائیں گے جیسے اللہ ایک ہے اور اللہ کی رویت ہوگی۔ اور **عن أدلتها التفصيلية** سے وہ علم نکل جائے گا جو ادلۂ اجمالیہ سے حاصل ہو جیسے مامور بہ کے وجوب کا علم۔

"التي طريقها الاجتهاد" یہ **معرفة** کی صفت ہے یعنی وہ تمام احکام شرعیہ جن کی معرفت کا طریقہ اجتہاد ہو۔ اور اگر احکام شرعیہ کی معرفت اجتہاد کے طریقہ سے حاصل نہ ہو جیسے مقلد کا علم۔ اور پانچ نمازیں فرض ہیں اور زنا حرام ہے اور اللہ تعالی کے وجود اور اس کی وحدانیت کا علم، تو ان کو فقہ نہیں کہتے۔

اجتہاد کا معنی کسی کام میں پوری طاقت خرچ کرنا اور اصطلاح میں اجتہاد کہتے ہیں فقیہ کا پوری طاقت لگانا تاکہ اس کو حکم شرعی کا ظن حاصل ہو۔

كالعلم بأن النية في الوضوء واجبة، وأن الوتر مندوب، وأن النية من الليل شرط في صوم رمضان وأن الزكاة واجبة في مال الصبي، وغير واجبة في الحلي المباح وأن القتل بمثقل يوجب القصاص ونحو ذلك من مسائل الخلاف، بخلاف ما ليس طريقه الاجتهاد كالعلم بأن الصلوات الخمس واجبة، وأن الزنا محرم، ونحو ذلك من المسائل القطعية فلا يسمى فقهًا.

جیسے جاننا اس بات کو کہ نیت وضو میں واجب ہے، اور وتر مندوب ہے،

اور رات سے نیت شرط ہے رمضان کے روزوں میں، اور زکوٰۃ واجب ہے بچے کے مال میں، اور واجب نہیں ہے مباح زیورات میں، اور قتل کرنا کسی وزنی چیز سے قصاص کو ثابت کرتا ہے، اور ان جیسے اختلافی مسائل، برخلاف ان احکام شرعیہ کا علم جس کے حصول کا طریقہ اجتہاد نہ ہو جیسے علم اس بات کا کہ پانچ نمازیں واجب ہیں، اور زنا حرام ہے، اور ان کے مانند اور قطعی مسائل، تو ان مذکورہ احکام کے جاننے کو فقہ نہیں کہا جائے گا۔

ان مثالوں کے ذریعہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ حکم شرعی کی دو قسمیں ہیں (۱) حکم تکلیفی (۲) حکم وضعی

پھر ان دونوں قسموں میں کوئی فرق نہیں اس بات میں کہ وہ قلبی ہو یا غیر قلبی یعنی جوارح سے ان کا تعلق ہو۔ اور حکم وضعی میں کوئی فرق نہیں اس بات میں کہ اس کا تعلق مکلف سے ہو یا غیر مکلف سے ہو۔ حکم تکلیفی کا تعلق غیر مکلف سے نہیں ہوتا۔

(۱) **حکم تکلیفی:** ایسے حکم کو کہتے ہیں جس میں کسی عمل کے کرنے یا نہ کرنے کو طلب کیا گیا ہو یا کرنے نہ کرنے میں اختیار دیا گیا ہو جیسے ایجاب، ندب، تحریم، کراہت، خلافِ اولیٰ، اباحت۔

ایجاب: وہ خطاب جو فعل کو طلب کرے اور طلب جازم ہو اس طور پر کہ ترک جائز نہ ہو ایجاب کہلاتا ہے۔

ندب: وہ خطاب جو فعل کو طلب کرے اور طلب غیر جازم ہو اس طور پر کہ ترک جائز ہو ندب کہلاتا ہے۔

تحریم: وہ خطاب جو ترک کو طلب کرے اور طلب جازم ہو اس طور پر کہ فعل جائز نہ ہو تحریم کہلاتا ہے۔

کراہت: وہ خطاب جو ترک کو طلب کرے اور طلب جازم نہ ہو نہی مخصوص کے ساتھ یعنی طلب نہی مخصوص کے ساتھ ہو کراہت کہلاتا ہے۔

نوٹ: اگر نہی کے صیغہ کے ساتھ نہی ہو تو اس کو نہی مخصوص کہتے ہیں اور اگر امر کے صیغہ سے نہی ہو تو اس کو نہی غیر مخصوص کہتے ہیں **"الأمر بشيئ نهي عن ضده"** یعنی صلاۃ ضحیٰ کا حکم دیا گیا تو ترک ضحیٰ سے منع کر دیا، کھڑے ہونے کا حکم دیا تو بیٹھنے سے منع کر دیا، تو امر سے جو نہی نکلتی ہے اس کو نہی غیر مخصوص کہتے ہیں۔

خلافِ اولیٰ: وہ خطاب جو ترک کو طلب کرے اور طلب غیر جازم ہو اور نہی غیر مخصوص سے ہو خلافِ اولیٰ کہلاتا ہے۔

اباحت: وہ خطاب جو فعل اور ترک میں اختیار دے اباحت کہلاتا ہے۔

(۲) **حکم وضعی:** وہ اسباب، شرائط اور موانع ہیں جن کو شارع نے وضع کیا ہے جن کی موجودگی میں احکامِ شریعت نفی یا اثبات کے اعتبار سے پہچانے جاتے ہیں۔

لہٰذا اس تعریف کی روشنی میں حکم وضعی کے تین احکام معلوم ہوئے (۱) سبب (۲) شرط (۳) مانع

(۱) سبب: لغت میں سبب اسے کہتے ہیں جس کے ذریعے اس کے غیر تک پہنچا جائے۔ جیسے رسی وڈول پانی تک پہنچنے کا ذریعہ ہے۔

اصطلاح میں سبب اسے کہتے ہیں جس کے وجود سے (حکم کا) وجود لازم آئے اور اس کے عدم سے اس (حکم) ذات کا عدم لازم آئے۔

مثال کے طور پر سورج کا ڈھلنا، کیونکہ یہ ظہر کی نماز کے واجب ہونے کا سبب ہے اور اسی طرح نصابِ زکاۃ کی ملکیت کیونکہ یہ زکوٰۃ کے وجوب کا سبب ہے اور اسی طرح ولاء اور نسب میراث حاصل کرنے کا سبب ہے۔

(۲) شرط: لغت میں شرط، شروط کا واحد ہے شَرَطٌ سے ماخوذ ہے جو اشراط کا واحد

ہے جس سے مراد علامت اور نشانی ہے۔

اصطلاح میں شرط اس کو کہتے ہیں جس کے عدم سے (حکم کا) عدم لازم آئے اور اس (شرط) کے وجود سے (حکم کا) وجود لازم نہ آئے۔

جیسا کہ طہارت (وضو اور غسل وغیرہ) نماز کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے لہٰذا طہارت کی عدم موجودگی میں شرعی نماز کا وجود بھی معدوم ہو گا۔ لیکن طہارت کا وجود نماز کے وجود کو لازم نہیں کرتا کیونکہ بسا اوقات انسان طہارت حاصل کر لیتا ہے لیکن نماز پڑھنے سے رکا رہتا ہے۔

(۳) مانع: لغت میں رکاوٹ کو مانع کہتے ہیں۔

اصطلاح میں اسے مانع کہتے ہیں کہ جس کے وجود سے (حکم کا) عدم لازم آئے، اور اس کے عدم سے (حکم کا) وجود لازم نہ آئے۔

جیسا کہ قتل میراث کے حصول میں مانع ہے اور حیض نماز کی ادائیگی سے مانع ہے۔ کیونکہ جب بھی قتل کا وجود پایا جائے گا میراث ممتنع ہو جائے گی اور جب بھی حیض پایا جائے گا نماز کی ادائیگی ممنوع ہو جائے گی اور کبھی کبھی یہ دونوں (قتل اور حیض) پائے نہیں جاتے اور ان کا نہ پایا جانا میراث کے حصول اور نماز کی ادائیگی کو لازمی نہیں بناتا۔

لہٰذا یہ شرط کے برعکس ہے کیونکہ شرط میں مشروط حکم کا وجود شرط کے وجود پر موقوف ہوتا ہے اور مانع میں حکم کا وجود مانع کے عدم پر موقوف ہوتا، یا کہو کہ شرط کے عدم سے حکم کا عدم ہوتا ہے۔ اور مانع کے وجود سے حکم کا عدم ہوتا ہے۔

سبب، شرط اور مانع میں فرق کو واضح دیکھنے کے لیے زکاۃ کے مال کی طرف دیکھئے: کہ اگر مال نصابِ زکاۃ تک پہنچ جائے تو یہ زکاۃ کے فرض ہونے کے لیے سبب ہو گا، اس مال پر سال کا گزرنا شرط ہے اور اگر قرضہ موجود ہو تو یہ مانع ہو گا، ان لوگوں کے نزدیک جو کہتے ہیں کہ قرضہ مانع ہے۔

"**كالعلم بأن النية في الوضوء واجبة الخ**" جیسے نیت وضو میں واجب ہے یہ فعل قلبی تکلیفی کی مثال ہے اور وتر مندوب ہے یہ فعل غیر قلبی تکلیفی کی مثال ہے اور رمضان کے روزہ کی رات میں نیت شرط ہے یہ فعل قلبی وضعی کی مثال ہے اور زکاۃ بچہ کے مال میں واجب ہے یہ حکم وضعی کی مثال ہے جو غیر مکلف کے بارے میں ہے، حکم وضعی اس اعتبار سے کہ خطاب کا تعلق اس بات کے ساتھ ہے کہ نصاب سبب ہے زکاۃ میں۔ اور حلی مباح یعنی زیورات میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے یہ حکم وضعی کی مثال ہے اور وزنی چیز سے قتل میں قصاص واجب ہے یہ حکم وضعی کی مثال ہے اس لیے کہ قتل سبب ہے قصاص کا۔

فالمعرفة هنا العلم بمعنى الظن.

پس لفظ معرفت یہاں وہ علم ہے جو ظن کے معنی میں ہو۔

یہاں اشارہ ہے اس اعتراض کے جواب کی طرف جو فقہ کی تعریف "**العلم بالأحكام**" کی تعبیر پر ہو رہا تھا اسی طرح اعتراض یہاں "**معرفة الأحكام**" کی تعبیر پر ہو رہا ہے کہ فقہ دلائل کے ظنی ہونے کی وجہ سے ظنی ہے، (جیسے گیہوں کا آٹا ڈالوں گے تو گیہوں کی روٹی ملے گی، اسی طرح پانچ مقدمات قطعی ہوں اور ایک ظنی تو دلیل ظنی ہو گی کیونکہ نتیجہ ارذل کے تابع ہوتا ہے، جو سب سے گھٹیا مقدمہ ہو گا وہی حکم لگے گا۔ اگر کسی روایت میں پانچ راوی ہیں اور ایک وضاع ہے تو روایت موضوع کہلائے گی) فقہ کا مدار ظن پر ہوتا ہے دلائل کے ظنی ہونے کی وجہ سے، قرآن اور احادیث سر آنکھوں پر لیکن ترجیحات لگا دی مسئلہ ظنی ہو گا اس لیے کہ ترجیحات ظنی ہوتی ہیں، تو شارحؒ نے اشارہ کیا کہ معرفت اور علم ظن کے معنی میں ہے۔

فقہ کی تعریف میں **معرفة الاحكام** کی تفسیر **العلم بالاحكام بمعنى الظن** سے کی، سیدھا **المعرفة بمعنى الظن** نہیں کہا جبکہ یہ مختصر تھا؟ کیونکہ لفظ **معرفة** کا استعمال

ظن کے معنی میں مشہور نہیں جبکہ لفظ علم کا استعمال ظن کے معنی میں زیادہ مشہور ہے۔

سوال: سیدھا **الظن بالاحکام** کیوں نہیں کہا جاتا ہے؟

جواب: کیونکہ یہ مجتہد کا ظن ہے جو قوت کی وجہ سے علم کے قریب ہے، تو ظن کو علم کا نام دیا گیا مقارنت کی وجہ سے جیسے جزئیت اور کلیت کی وجہ سے نام دیا جاتا ہے، تو علم کا اطلاق ظن پر مجاز مرسل کے قبیل سے ہے جس کا علاقہ مجاورت کا ہے۔ مجاز کی بحث **إن شاء الله** آگے آئے گی۔

[أقسام الحكم الشرعي]

والأحكام المرادة فيما ذكر **سبعة: الواجب والمندوب والمباح والمحظور والمكروه والصحيح والباطل** فالفقه العلم بالواجب والمندوب إلى آخر السبعة. أي بأن هذا الفعل واجب وهذا مندوب وهذا مباح وهكذا إلى آخر السبعة.

اور وہ احکام جو مذکورہ تعریف میں مراد لیے گئے سات ہیں: واجب، مندوب، مباح، حرام، مکروہ، صحیح اور باطل، پس فقہ نام ہے جان لینے کا واجب کو، مندوب کو اسی طرح آخری سات تک، یعنی اس بات کو جاننا کہ یہ فعل واجب ہے، اور یہ فعل مندوب ہے، اور یہ فعل مباح ہے، اور اسی طرح آخری سات تک۔

"**الاحکام**" میں ال عہد خارجی ہے جس سے اشارہ ما قبل "الاحکام" کی طرف ہے۔

"**المرادة فيما ذكر**" احکام سے مصنف رحمہ اللہ کی مراد وہی احکام ہیں جو ما قبل تعریف میں گزر گیے، اس پر قرینہ یہ کہ جب کسی اسم کو معرف باللام ذکر کیا جائے پھر اسی طرح دوبارہ اس کا اعادہ کیا جائے تو دونوں ایک ہی شمار ہوں گے اور اگر کسی اسم کو نکرہ لایا جائے اور پھر اس کا بصورت نکرہ اعادہ کر دیا جائے تو دونوں کو علیحدہ علیحدہ سمجھا جائے گا۔

"سبعة" یعنی وہ احکام جو ماقبل تعریف سے مراد لیے گئے ان کے مجموعہ میں سے سات احکام یہاں ذکر ہوں گے۔ مصنفؒ نے خلافِ اولیٰ کو ساقط کیا متقدمین کے طریقہ پر چلتے ہوئے اس لیے کہ متقدمین خلافِ اولیٰ کو ثابت نہیں کرتے، باقی متاخرین تو ان کے نزدیک خلافِ اولیٰ بھی ثابت ہے اور خلافِ اولیٰ وہ خطاب ہے جو ترک کو طلب کرے اور طلب غیر جازم ہو اور نہی غیر مخصوص سے ہو جیسا کہ اس کی ماقبل میں تفصیل گزر چکی۔

سوال: مصنفؒ کے ان سات احکام پر اختصار کرنے کی کیا وجہ ہے جبکہ احکام فقہیہ کے مجموعہ میں سے احکام وضعیہ بھی ہیں جیسا کہ ماقبل میں ذکر ہوئے؟

جواب: احکام تکلیفیہ مقصود بالذات ہیں اور احکام وضعیہ ان کے تابع ہیں اس لیے مصنفؒ نے صرف مقصود بالذات پر اکتفاء کیا اور ساتھ ساتھ اختصار بھی حاصل ہو۔

"الواجب" یہ سبعة سے بدل ہے اور اس پر ندب وغیرہ کا عطف واو کے ذریعہ کیا گیا ہے جو جمع کے لیے ہے یعنی فقہ ان کے مجموعہ کا نام ہے نہ کہ ان میں سے ہر ایک فقہ ہے۔

"أي بأن هذا الفعل واجب" یہ تفسیر ہے مصنفؒ کے قول "الاحکام سبعة الواجب الخ" کی کہ مصنفؒ کے قول سے یہ وہم ہوتا تھا کہ فقہ واجب، مندوب الخ کو جاننے کا نام ہے، یعنی یہ جاننا کہ واجب نام ہے اس فعل کا جس کے کرنے پر ثواب ہو اور ترک پر عقاب ہو۔ مندوب وہ فعل ہے جس کے کرنے پر ثواب ہو اور ترک پر عقاب نہ ہو۔ مباح وہ فعل ہے جس کے فعل وترک پر ثواب نہ ہو اور جس کے فعل و ترک پر عقاب نہ ہو۔ یہ واجب، مندوب اور مباح کے تصور ہیں ان کا نام فقہ نہیں ہے، بلکہ وضوء میں نیت واجب ہے۔ وتر مندوب ہے۔ اصطیاد مباح ہے۔ یہ تصدیقات ہیں ان کا علم فقہ ہے۔

[تعريف الواجب]

فالواجب من حيث وصفه بالوجوب **ما يثاب على فعله ويعاقب على تركه** ويكفي في صدق العقاب وجوده لواحد من العصاة مع العفو عن غيره. ويجوز أن يريد ويترتب العقاب على تركه كما عبر به غيره فلا ينافي العفو.

پس واجب صفتِ وجوب کے ساتھ متصف ہونے کے اعتبار سے وہ فعل ہے جس کے کرنے پر ثواب واقع ہو اور چھوڑنے پر سزا ہو اور کافی ہو گا سزا کے صادق آنے میں سزا کا پایا جانا گنہگاروں میں سے کسی ایک کے لیے اس کے علاوہ سے درگذر کے ساتھ، اور ممکن ہے کہ مصنفؒ کی مراد یہ ہو کہ سزا کا مستحق ہو اس کے چھوڑنے پر، جیسا کہ اس کو دوسروں نے تعبیر کیا ہے، لہذا وہ عفو کے منافی نہیں ہے۔ (کیونکہ استحقاق کے ساتھ وقوع لازم نہیں)

"**فالواجب**" میں فاء فصیحہ ہے جو شرط محذوف کے جواب میں واقع ہوئی ہے تقدیری عبارت **إذا أردت معرفة كل واحد منها فأقول الواجب** الخ ہے۔

لغت میں واجب ثابت اور لازم کو کہتے ہیں۔ واجب اور فرض دونوں مترادف ہیں۔ یعنی معنی ایک اور الفاظ زیادہ۔ سوائے حج میں واجب وہ ہے جس کے ترک پر دم سے تلافی ممکن ہے اور فرض وہ جس کے اداء کیے بغیر وہ احرام سے حلال نہیں ہو سکتا۔

"**من حيث وصفه بالوجوب**" یعنی اس کی صفت کے اعتبار سے، فعل واجب جیسے ظہر کی نماز فرض ہے تو اس کے فرض ہونے کے اعتبار سے اور اس کے واجب ہونے کے اعتبار سے وہ فعل ہے جس کے کرنے پر ثواب اور چھوڑنے پر عقاب ہو، لہذا اعتراض نہیں ہو گا ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنے سے ثواب حاصل ہونے پر، اگرچہ

دوسری وجہ کے اعتبار سے ارض مغصوبہ میں نماز پڑھنا حرام ہے۔ ثواب فرض ہونے کی حیثیت سے ہے اور عقاب مغصوبہ زمین میں نماز پڑھنے کی حیثیت سے ہے۔ تو یہاں حیثیت الگ الگ ہونے کی وجہ سے حکم بدل رہا ہے۔ نیز حیثیت کی قید سے معلوم ہوا کہ یہ تمام اقسام متداخلہ ہیں نہ کہ متباینہ مثلاً واجب، صحیح اور حرام صادق آتے ہیں ظہر کی نماز پر جو ارض مغصوبہ میں پڑھی گئی ہو اس کے تمام شرائط وارکان کو یکجا کرنے کے ساتھ۔ تو ظہر کی نماز پر ثواب اس کے وجوب کے اعتبار سے ہے یعنی فرض اور واجب ہونے کے اعتبار سے ہے اور ظہر کی نماز پر گناہ غصب کے اعتبار سے ہے اور ظہر کی نماز صحیح ہے تمام شرائط وارکان پر جامع ہونے کی وجہ سے۔

اور اسی طرح مندوب، صحیح، حرام اور مکروہ صادق آتے ہیں چاشت کی دو رکعت پر، جب کہ نماز غصب کئے ہوئے حمام میں پڑھی گئی ہو اور اس کے تمام شرائط وارکان کی رعایت کے ساتھ ہو۔

"ما یثاب علی فعله" اس قید سے حرام، مکروہ اور مباح نکل گئے اس لیے کہ ان کے کرنے پر ثواب نہیں دیا جاتا۔

"ویعاقب علی ترکه" اس قید سے مندوب نکل گیا اس لیے کہ اس کے چھوڑنے پر عقاب واقع نہیں ہوتا۔ یعنی تعریف مانع ہے جامع ہونے کی طرح لہذا تعریف درست ہے۔

واجب کی مثالیں: پانچ نمازوں کو قائم کرنا، زکوٰۃ کو ادا کرنا، رمضان کے روزے رکھنا، بیت اللہ کا حج کرنا، اللہ کے راستہ میں جہاد کرنا، والدین کی فرماں برداری کرنا، سچ بولنا، سلام کا جواب دینا وغیرہ۔

"ویکفي في صدق العقاب وجوده لواحد" یہ ایک اعتراض کا جواب ہے سوال کی تقدیر یہ ہے کہ مذکورہ تعریف سے معلوم ہوا کہ واجب کو چھوڑنے پر سزا

لازم ہے، باوجود یہ کہ واجب کو چھوڑنے والا اللہ کی مشیئت کے تحت ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ اَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَ يَغْفِرُ مَا دُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ﴾ (النساء: ۴۷) یعنی بیشک اللہ اس بات کو نہیں بخشتا کہ اس کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرایا جائے، اور اس سے کمتر ہر گناہ کی جس کے لیے چاہتا ہے بخشش کر دیتا ہے۔ تو شارحؒ نے جواب دیا کہ کافی ہو گا سزا کے صادق آنے میں سزا کا پایا جانا گنہگاروں میں سے کسی ایک کے لیے۔ یعنی ایک کو بھی سزا مل گئی تو واجب کی تعریف صادق آئے گی۔

"ويجوز أن يريد ويترتب العقاب على تركه" یہ ماقبل کے اعتراض کا دوسرا جواب ہے کہ مصنفؒ کی مراد "ويعاقب على تركه" سے "ويترتب العقاب على تركه" ہو یعنی ایک چیز کا ثبوت دوسرے چیز کے لیے ہو مطلب واجب کے چھوڑنے پر وہ سزا کا مستحق ہے چاہے سزا کا وقوع ہو یا نہ ہو، جیسے آپ کہتے ہیں کہ زید منصب قضاء یا منصب افتاء یا منصب تدریس کا حقدار ہے اگرچہ وہ ان میں سے کسی ایک منصب پر فائز نہ ہو۔ تو ترتبِ عقاب بالفعل سزا کے ثبوت کا تقاضہ نہیں کرتا۔ یعنی استحقاق عقاب سے بالفعل کا وقوع لازم نہیں ہے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ استحقاق ہو اور وقوع نہ ہو۔

[تعريف المندوب]

والمندوب من حيث وصفه بالندب **ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه**.

اور مندوب صفتِ ندب کے ساتھ متصف ہونے کے اعتبار سے وہ فعل ہے جس کے کرنے پر ثواب ہو اور اس کے چھوڑنے پر سزا نہ ہو۔

"والمندوب" لغت میں مندوب ندب سے اسم مفعول کا صیغہ ہے جس کا مطلب ہے کسی کام کے لیے پکارنا اور بلانا۔

فائدہ: تطوع، نفل، سنت، مندوب، مستحب یہ سب الفاظ مترادف ہیں۔

"من حیث وصفه بالندب" یعنی کسی فعل کا مندوب ہونا اپنی صفتِ ندب کے اعتبار سے تقاضہ کرتا ہے کہ اس کرنے پر ثواب ہو اور ترک پر عقاب نہ ہو۔ اور شہر والوں کے اذان کے ترک پر اتفاق کرلینے پر قتال کرنا اور آخرت میں عقاب کا ہونا مندوب ہونے کی وجہ سے نہیں ہے۔ بلکہ دین کا شعار ظاہر کرنے سے لاپراہی کرنے کی وجہ سے ہے۔

"ما یثاب علی فعله" اس قید سے حرام، مکروہ اور مباح نکل گئے اس لیے کہ ان کے کرنے پر ثواب نہیں دیا جاتا۔

"ولا یعاقب علی ترکه" اس قید سے واجب نکل گیا اس لیے کہ اس کے چھوڑنے پر سزا واقع ہوتی ہے۔

مندوب کی مثالیں: نفل نمازوں کا قائم کرنا، جمعہ و عیدین کا غسل، صدقہ، سلام کی ابتداء کرنا وغیرہ۔

[تعریف المباح]

والمباح من حیث وصفه بالإباحة **ما لایثاب علی فعله** وترکه، **ولا یعاقب علی ترکه** وفعله أي ما لایتعلق بکل من فعله وترکه ثواب ولا عقاب.

اور فعل مباح صفتِ اباحت سے متصف ہونے کے اعتبار سے وہ فعل ہے جس کے کرنے اور چھوڑنے پر ثواب نہ ہو اور نہ ہی اس کے کرنے اور چھوڑنے پر سزا ہو۔ یعنی جس کے فعل اور ترک میں سے کسی کے ساتھ نہ ثواب متعلق ہو اور نہ ہی سزا متعلق ہو۔

"والمباح" جس میں کوئی رکاوٹ نہ ہو اسے لغت میں مباح کہتے ہیں۔

"من حیث وصفه بالإباحة" یعنی کسی فعل کا مباح ہونا مثلا کھانا، پینا مباح ہے، تو یہ فعل جو اباحت کے ساتھ متصف ہے صادق آتا ہے اس بات پر کہ اس کے کرنے پر نہ ثواب واقع ہو اور نہ ہی عقاب واقع ہو۔ لہذا اعتراض نہیں ہو گا اس بات پر کہ اگر کوئی کھانا طاعت کی نیت سے کھالے تو اس کو کھانے پر ثواب ملے گا اس لیے کہ ثواب اس کا صفت اباحت سے متصف ہونے کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ طاعت کی نیت کرنے کے اعتبار سے ہے۔

"مالایثاب علی فعله" اس قید سے واجب اور مندوب نکل گئے اس لیے کہ ان کے کرنے پر ثواب واقع ہوتا ہے۔

"وترکه" اس قید سے مکروہ اور حرام نکل گئے اس لیے کہ ان کے چھوڑنے پر ثواب واقع ہوتا ہے۔

"ولایعاقب علی ترکه" اس قید سے واجب نکل گیا اس لیے اس کے کرنے پر ثواب واقع ہوتا ہے۔

"وفعله" اس قید سے حرام نکل گیا اس لیے کہ اس کے کرنے پر عقاب واقع ہوتا ہے۔

"أي ما لا یتعلق بکل من فعله وترکه ثواب ولا عقاب" یہ تفسیر ایک اعتراض کا جواب ہے جس کی تقدیر یہ ہے کہ کسی فعل پر بدلہ دینا اور کسی فعل کے ترک پر سزا دینا یہ ممکنات میں سے ہے یعنی یہ اللہ کے حق میں جائز ہے اگر چاہے تو اللہ تعالی گنہگار کو ثواب دے اور فرمانبر دار کو سزا دے لہذا ان دونوں میں کسی کی نفی کرنا صحیح نہیں ہے۔ تو شارحؒ نے اس کا جواب دیا کہ ثواب اور عقاب کا فعل مباح اور ترک مباح کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا ہے، لہذا تعلق کا نہ ہونا ثواب اور عقاب میں سے ہر ایک کے امکان کے منافی نہیں ہے۔

مباح کی مثالیں: کھانا، پینا، مختلف قسم کے لباس پہننا، سواری پر سوار ہونا وغیرہ۔

[تعريف المحظور]

والمحظور من حيث وصفه بالحظر أي الحرمة **ما يثاب على تركه** امتثالًا **ويعاقب على فعله** ويكفي في صدق العقاب وجوده لواحد من العصاة مع العفو عن غيره. ويجوز أن يريد ويترتب العقاب على فعله كما عبر به غيره فلا ينافي العفو.

اور فعل حرام صفتِ حظر یعنی صفتِ حرمت سے متصف ہونے کے اعتبار سے وہ فعل ہے جس کے چھوڑنے پر ثواب واقع ہو، اگر چھوڑنا فرمانبر داری کے قصد سے ہو اور اس کے کرنے پر سزا واقع ہو، اور کافی ہو گا سزا کے صادق آنے میں سزا کا پایا جانا گنہگاروں میں سے کسی ایک کے لیے اس کے علاوہ سے درگذر کے ساتھ، اور ممکن ہے کہ مصنفؒ کی مراد یہ ہو کہ سزا کا مستحق ہو اس کے چھوڑنے پر، جیسا کہ اس کو دوسروں نے تعبیر کیا ہے، لہٰذا وہ عفو کے منافی نہیں ہو گا۔

"**والمحظور**" لغت میں محظور اس کو کہتے ہیں جس سے منع کیا گیا ہو۔ اسے محرم، معصیت، گناہ، اور حجر (ممنوع) بھی کہا جاتا ہے۔

"**من حيث وصفه بالحظر اى الحرمة**" یعنی صفت حرمت سے متصف ہونے کے اعتبار سے وہ سبب ہو ثواب اور عقاب کا یعنی فعل پر عقاب اور ترک پر ثواب ہونے کا۔ لہٰذا اعتراض نہیں ہو گا اس بات پر کہ اگر لقمہ حلق میں اٹک جائے اور حلق سے نیچے اتارنے کے لیے شراب کے علاوہ کوئی اور چیز نہ ہو تو شراب پینے پر عقاب نہ ہو گا کیونکہ عقاب کا نہ ہونا مجبوری کے اعتبار سے ہے، صفت حرمت سے متصف ہونے کے اعتبار سے تو سبب تھا عقاب کا۔

"**مايثاب على تركه**" اس قید سے واجب، مندوب اور مباح نکل گئے اس لیے کہ

ان کے ترک پر ثواب نہیں دیا جاتا۔

"امتثالا" یعنی مکلف اپنے آپ کو حرام کام سے روکے حکم کو بجالانے کے ارادہ سے، اگر کوئی حرام کام سے اپنے آپ کو روکتا ہے مخلوق کی ڈر سے یا حیا کی وجہ سے یا حرام کام سے عاجز ہونے کی وجہ سے تو اس کو ترک فعل پر ثواب نہیں دیا جائے گا۔

بہر حال واجب اور مندوب تو ان کو امتثال کے قصد سے کرنے پر ثواب کا حصول موقوف نہیں ہے بلکہ شرط یہ ہے کہ غیر کا قصد نہ ہو جیسے واجب یا مندوب کو لے آتا ہے کسی کے خوف کی وجہ سے تو فعل پر ثواب نہیں ملے گا۔

"ویعاقب علی فعله" اس قید سے مکروہ نکل گیا اس لیے کہ اس فعل پر عقاب نہیں ہوتا۔

محظور کی مثالیں: جھوٹ، غیبت، دھوکا دینا، لوگوں کے مال کو باطل طریقہ سے کھانا، جادو، زنا، چوری، شراب نوشی، والدین کی نافرمانی وغیرہ۔

[تعریف المکروه]

والمكروه من حيث وصفه بالكراهة، **ما يثاب على تركه** امتثالًا **ولا يعاقب على فعله**.

اور فعل مکروہ صفتِ کراہت کے ساتھ متصف ہونے کے اعتبار سے وہ فعل ہے جس کے چھوڑنے پر ثواب واقع ہو اگر چھوڑنا فرمانبرداری کے قصد سے ہو اور اس کے کرنے پر سزا واقع نہ ہو۔

"والمكروه" لغوی اعتبار سے مکروہ محبوب (پسندیدہ) کا متضاد ہے۔

"مايثاب على تركه" اس قید سے واجب، مندوب اور مباح نکل گئے اس لیے کہ ان کے ترک پر ثواب نہیں دیا جاتا۔

"ولايعاقب على فعله" اس قید سے حرام نکل گیا اس لیے کہ اس کے ترک پر

عقاب واقع ہوتا ہے۔

مکروہ کی مثالیں: نماز میں اِدھر اُدھر دیکھنا، سفید بال کو اکھاڑنا، بائیں ہاتھ سے کھانا، پیشاب پاخانہ روک کر نماز پڑھنا وغیرہ۔

[تعریف الصحیح]

والصحیح من حیث وصفه بالصحة، **ما یتعلق به النفوذ ویعتد به** بأن استجمع ما یعتبر فیه شرعًا، عقدًا کان أو عبادة.

اور صحیح صفتِ صحت کے ساتھ متصف ہونے کے اعتبار سے وہ فعل ہے جس کے ساتھ نفاذ متعلق ہو اور جو معتد بہ ہو، اس کے یکجا کر لینے کی وجہ سے ان چیزوں کو جو شرعا اس میں معتبر ہوتی ہیں، چاہے وہ عقد ہو یا عبادت ہو۔

"**مایتعلق به النفوذ**" یعنی اس کو نافذ کہنا صحیح ہو مثلاً یہ بیع نافذ ہے، یہ نکاح نافذ ہے۔

"**النفوذ**" نفاذ کا معنی مقصود تک کسی چیز کا پہنچنا جیسے عقد بیع کی وجہ سے ملکیت کا منتقل ہونا اور مبیع سے انتفاع کا حلال ہونا، اور عقد نکاح کی وجہ سے استمتاع کا حلال ہونا پس جب عقد اپنے مقصود تک پہنچ جائے گا تو وہ صحیح ہو گا۔

"**ویعتد به**" یعنی اس کو اصطلاح میں معتد بہ کہنا صحیح ہو۔

"**بأن استجمع ما یعتبر فیه شرعًا**" وہ چیزیں جو شرعاً معتبر ہوتی ہیں اور شرعاً معتبر ہونے والی چیزیں ارکان اور شرائط ہیں جیسے عقدِ نکاح ہے اس میں جو ارکان و شرائط شرعاً معتبر ہیں وہ پورے کر لیے جائے تو کہا جائے گا کہ عقد نکاح صحیح ہے یعنی نافذ ہے اور معتد بہ ہے ورنہ باطل ہے۔ اسی طرح عبادت میں نماز ہے اس میں جو ارکان و شرائط شرعاً معتبر ہیں وہ پورے کر لیے جائے تو کہا جائے گا کہ یہ نماز صحیح ہے یعنی نماز معتد بہ ہے۔

[تعريف الباطل]

والباطل من حيث وصفه بالبطلان **ما لايتعلق به النفوذ ولايعتد به**، بأن لم يستجمع ما يعتبر فيه شرعًا، عقدًا كان أو عبادة والعقد يتصف بالنفوذ والاعتداد والعبادة تتصف بالاعتداد فقط اصطلاحًا.

اور باطل صفت بطلان کے ساتھ متصف ہونے کے اعتبار سے وہ فعل ہے جس کے ساتھ نفاذ متعلق نہ ہو اور جس کو معتد بہ شمار نہ کیا جائے، اس کے جامع نہ ہونے کی وجہ سے ان چیزوں کو جو شرعاً اس میں معتبر ہوتی ہیں۔ چاہے وہ عقد ہو یا عبادت ہو۔ اور عقد متصف ہوتا ہے نفاذ اور اعتداد سے، اور اصطلاح میں عبادت صرف اعتداد کے ساتھ متصف ہوتی ہے۔

"**والعقد يتصف بالنفوذ والاعتداد**" یعنی عقد کو نافذ بھی کہتے ہیں اور متعد بہ بھی کہتے ہیں۔

"**والعبادة تتصف بالاعتداد فقط**" یعنی عبادت میں یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ عبادت نافذ ہے اس لیے کہ نفاذ یہ عبادت کی صفت نہیں بنتی بلکہ فقط اعتداد عبادت کی صفت بنتی ہے، اور عقود میں کہا جائے گا یہ عقد نافذ ہے اور معتد بہ ہے اس لیے کہ نفاذ اوراعتداد دونوں عقود کی صفت بنتے ہیں۔

"**اصطلاحا**" کی قید سے معلوم ہوا کہ لغۃً عبادت کو نفاذ کے ساتھ متصف کیا جاسکتا ہے۔

فائدہ: بطلان اور فساد دونوں مترادف ہیں مثلاً کہا جاتا ہے **بطلت الصلاة وفسدت**

[الفرق بين الفقه والعلم]

والفقه بالمعنى الشرعي **أخص من العلم**، لصدق العلم بالنحو وغيره، فكل فقه علم، وليس كل علم فقهًا.

اور فقہ شرعی معنی کے اعتبار سے خاص ہے علم کے بہ نسبت، علم کے صادق آنے کی وجہ سے نحو اور غیر نحو پر، پس ہر فقہ علم ہے اور ہر علم فقہ نہیں ہے۔

"**بالمعنی الشرعی**" یہ ایک اعتراض کا جواب ہے، وہ یہ کہ فقہ علم کے مقابلہ میں زیادہ خاص ہے ہم اس کو قبول نہیں کرتے اس لیے کہ فقہ کا معنی فہم ہے اور وہ علم کے مقابلہ میں عام ہے؟ اور فہم کہتے ادراک کو اور وہ علم پر بھی صادق آتا ہے اور غیر علم پر بھی؟ تو شارحؒ نے جواب دیا کہ فقہ شرعی معنی کے اعتبار سے خاص ہے نہ کہ لغوی معنی کے اعتبار سے، یعنی فقہ اور علم میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، علم عام ہے اور فقہ خاص ہے۔

دو کلی ایسی ہو کہ ان میں ایک دوسری کلی کے ہر فرد پر صادق آئے اور دوسری کلی پہلی کے بعض افراد پر صادق آئے اور بعض پر نہ آئے تو ان کو عموم و خصوص مطلق کہتے ہیں۔ جیسے حیوان اور انسان یعنی جس فرد کو بھی انسان کہنا صحیح ہو اس کو حیوان کہنا صحیح ہے۔ لیکن جن افراد کو حیوان کہا جاتا ہے ان میں بعض ایسے ہیں مثلا حیوان کے جن افراد کو بکری کہا جاتا ہے یا گائے کہا جاتا ہے ان کو انسان نہیں کہا جاتا۔

[تعريف العلم]

والعلم معرفة المعلوم، أي إدراك ما من شأنه أن يعلم **على ما هو به في الواقع**، كإدراك الإنسان بأنه حيوان ناطق.

اور علم معلوم کا جاننا ہے یعنی اس چیز کو جاننا جس کی شان یہ ہے کہ اس

کو جانا جائے اس صفت پر جس صفت پر وہ حقیقت میں ہو۔ جیسے انسان کا ادراک اس طور پر کہ وہ حیوان ناطق ہے۔

"إدراك ما من شأنه أن يعلم" میں أن يعلم مبنی للمجہول ہے یعنی اس چیز کا ادراک جس کی شان یہ ہے کہ اس کو جانا جائے یعنی اس چیز کو جاننا جس کا جاننا ممکن ہو۔ اور جس کا جاننا ممکن نہ ہو جیسے زمین کے نیچے کیا ہے؟ تو اس کے نہ جاننے کو جہل نہیں کہیں گے ہاں جس چیز کا جاننا ممکن ہے اس کو نہ جاننا یہ جہل ہے۔

مذکورہ بالا عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ کہ معلوم کہتے ہیں اس چیز کو جس کا علم ہو یعنی معلوم کو پہنچانا جائے گا علم کی معرفت کے بعد، اور علم کہتے ہیں معلوم کے جاننے کو یعنی علم کو پہچانا جائے گا معلوم کی معرفت کے بعد، ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہے یعنی علم کا سمجھنا معلوم کے سمجھنے پر موقوف ہے اور معلوم کا سمجھنا علم کے سمجھنے پر موقوف ہے، (مثلا ناکح: زید ناکح کہلائے گا نکاح کے بعد اور منکوحہ: فاطمہ منکوحہ کہلائے گی نکاح کے بعد یعنی ناکح اور منکوحہ نکاح سے مشتق ہے تو نکاح پہلے ہو گا۔ ایسے ہی علم اور معلوم میں علم پہلے ہو گا اور معلوم مشتق ہونے کی وجہ سے بعد میں ہو گا اور معلوم علم کی تعریف کا جزء ہے اور کل کا علم جزء کے علم کے بعد ہوتا ہے تو یہ دونوں ایک دوسرے پر موقوف ہو گئے تو یہ دور ہے) جیسے کہ پوچھا جائے زید کا گھر کہاں ہے تو کوئی کہے مسجد کے سامنے، پھر پوچھا جائے مسجد کہاں ہے تو کوئی کہے زید کے گھر کے سامنے۔ تو یہ دور اور تسلسل کہلاتا ہے اور یہ باطل ہے؟ تو شارحؒ نے جواب دیا کہ یہاں معلوم سے مراد یہ نہیں کہ پہلے سے کسی چیز کا علم ہو بلکہ معلوم سے مراد وہ چیز جس کا جاننا ممکن ہو۔

"في الواقع" اور اسی طرح ایک لفظ آتا ہے نفس الامر دونوں کا معنی ایک ہی ہے مطلب جو واقع میں موجود ہو اور فرض نہ کیا گیا ہو۔ اس سے جہل مرکب نکل جائے گا

اس لیے کہ اس میں کسی چیز کا تصور واقع اور حقیقت کے خلاف ہوتا ہے جیسے نصاریٰ کا یہ سمجھنا کہ عیسیٰ اللہ کے بیٹے ہیں۔ اور ہاتھی بکری سے چھوٹا ہے۔ اور اونٹ کو سونڈ ہوتی ہے۔

"**كإدراك الإنسان بأنه حيوان ناطق**" انسان کا ادراک یعنی اس کا تصور اس سے مراد حیوان ناطق کے معنی کا تصور اس لیے کہ حیوان ناطق واقع میں انسان کا معنی ہے۔ یہ مثال تصور کے ادراک کی تھی تصدیق کے ادراک کی مثال جیسے ادراک کرنا کہ انسان کتابت کے قابل ہے۔ اور زید قاعد کا ادراک کہ زید کو بیٹھا ہوا دیکھ کر اس کے لیے قعود کا ثبوت ذہن میں آنا یا زید کو کھڑا دیکھ کر قعود کی نفی کا ذہن میں آنا نسبت کا ادراک ہے اور اسی کو تصدیق کہتے ہیں۔

حیوان کہتے ہیں جسم نامی حساس متحرک بالارادہ کو اور ناطق کہتے ہیں اس شخص کو جس میں غور و فکر کے ذریعہ سے علوم کے حاصل کرنے کی صلاحیت ہو۔

منطقیوں کے نزدیک ناطق سے ناطق لسانی مراد نہیں ہوتا اس لیے کہ ان کے نزدیک اخرس اور ساکت بھی انسان ہیں۔

[تعريف الجهل وأقسامه]

والجهل تصور الشيء، أي إدراكه **على خلاف ما هو به في الواقع** كإدراك الفلاسفة أن العالم وهو ما سوى الله تعالى قديم. وبعضهم وصف هذا الجهل بالمركب وجعل البسيط عدم العلم بالشيء، كعدم علمنا بما تحت الأرضين وبما في بطون البحار وعلى ما ذكره المصنف لا يسمى هذا جهلاً.

اور جہل کسی چیز کا تصور کرنا یعنی اس کا ادراک کرنا اس صفت کے خلاف جس صفت پر وہ حقیقت میں ہے۔ جیسے فلاسفہ کا سمجھنا کہ عالم

اور عالم اللہ کے علاوہ کو کہتے ہیں قدیم ہے، اور بعضوں نے اس جہل کو مرکب کے ساتھ متصف کیا ہے، اور کسی چیز کے عدم علم کو بسیط سے متصف کیا ہے جیسے ہمارا نہ جاننا اس چیز کو جو زمینوں کے نیچے ہے، اور اس چیز کو جو سمندروں کے اندر ہے، اور جس تعریف کو مصنفؒ نے ذکر کیا اس پر بناء کرتے ہوئے اس کو جہل کا نام نہیں دیا جائے گا۔

"تصور الشئ" جہل کی تعریف میں **معرفة الشئ** نہیں کہا اس لیے کہ جہل کو معرفت کا نام نہیں دیا جاتا وہ تو محض تصور ہے یعنی ذہن میں کسی چیز کا حصول ہے، واقع کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

"أي ادراكه" یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ تصور مفرد کے ادراک کو کہتے ہیں حالانکہ جہل جیسا تصورات میں ہوتا ہے اسی طرح تصدیقات میں بھی ہوتا ہے؟ اسی لیے شارحؒ نے ادراک کے ذریعہ تفسیر کی تاکہ جہل فی التصورات اور جہل فی التصدیقات دونوں کو شامل ہو۔

"علی خلاف ما هو به في الواقع" جیسے اونٹ کی گردن چھوٹی ہوتی ہے۔ اور شیر پالتوں جانور ہے۔

"أن العالم وهو ما سوى الله تعالى قديم" میں **"وهو ما سوى الله تعالى"** جملہ معترضہ ہے اور **"قديم"** **"أَنَّ"** کی خبر ہے۔

"وبعضهم وصف هذا الجهل بالمركب" یعنی اس کو جہل مرکب کہتے ہیں۔ اس کو جہل مرکب کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں دو جہالتیں ہوتی ہے: شئ کو نہ جاننا اور اپنے عدمِ علم کو نہ جاننا۔

"وجعل البسيط عدم العلم بالشيء" یعنی عدمِ علم کو جہل بسیط کہتے ہیں۔

جہل بسیط اور جہل مرکب کی مثال: جیسے کسی سے سوال کیا جائے کہ کیا آپ ہاتھی

کو جانتے ہو کہ وہ کیسا ہوتا ہے؟ پھر وہ اس کے جواب میں کہے کہ نہیں جانتا ہوں تو یہ جہل بسیط ہے۔ اور اگر کہے کہ جانتا ہوں "کتے سے چھوٹا ہوتا ہے اور بلی سے بڑا ہوتا ہے" تو یہ جہل مرکب ہے۔

[تعريف العلم الضروري]

والعلم الضروري ما لم يقع عن نظر واستدلال كالعلم الواقع بإحدى الحواس الخمس الظاهرة، وهي السمع والبصر واللمس والشم والذوق فإنه يحصل بمجرد الإحساس بها من غير نظر واستدلال.

اور علم ضروری وہ علم ہے جو نظر اور استدلال سے حاصل نہ ہو، جیسے وہ علم جو حاصل ہو حواس خمسہ ظاہرہ میں سے کسی ایک کے ذریعہ، اور حواسِ خمسہ سننا، دیکھنا، چھونا، سونگھنا اور چکھنا ہیں اس لیے کہ وہ علم حاصل ہوتا ہے محض ان کے ذریعہ نفس کے محسوس کرنے سے بغیر نظر اور استدلال کے۔

جان لو کہ علم کی دو قسمیں ہیں: (۱) تصور (۲) تصدیق

(۱) تصور: وہ علم ہے جس میں حکم نہ پایا جائے یعنی ادراک بلا حکم تصور ہے جیسے زید کو جاننا اور صفت قعود کو جاننا۔

(۲) تصدیق: وہ علم ہے جس میں حکم پایا جائے جیسے: زید کے لیے قعود ثابت ہے یا زید سے قیام کی نفی ہے یہ ادراک تصدیق ہے۔

حکم کی تعریف: "نسْبَةُ أَمْرٍ اِلٰى أَمْرٍ آخَرَ اِيْجَاباً اَوْ سَلْباً" ایک شے کی دوسری شے کی طرف نسبت کرنا خواہ وہ نسبت ایجابی ہو یا سلبی جیسے: زَيْدٌ عاقلٌ اور زَيْدٌ لَيْسَ بِعَاقِلٍ۔

نسبت ایجابی: ایک چیز کو دوسری چیز کیلئے ثابت کرنا جیسے: زید کھڑا ہے۔ اس مثال میں کھڑے ہونے کو زید کے لئے ثابت کیا گیا ہے۔

نسبت سلبی: ایک چیز کی دوسری چیز سے نفی کرنا جیسے: زید کھڑا نہیں ہے۔ اس مثال میں کھڑے ہونے کی زید سے نفی کی گئی ہے۔

وضاحت: صرف زید کا علم "تصور" ہے۔ اور جب اس کی طرف "کھڑے ہونے" یا "نہ ہونے" کی نسبت کی جائے۔ جیسے: زید کھڑا ہے یا زید کھڑا نہیں ہے تو اسے "تصدیق" کہتے ہیں۔ نیز زید اور قیام کے درمیان جو نسبت (یعنی تعلق) ہے اسے حکم کہتے ہیں۔

تصور و تصدیق میں سے ہر ایک بدیہی بھی ہوتا ہے اور نظری بھی۔ اس طرح ان کی کل چار قسمیں بن جائیں گی۔

(۱) تصور بدیہی (۲) تصور نظری (۳) تصدیق بدیہی (۴) تصدیق نظری

(۱) تصور بدیہی: وہ تصور ہے جس میں نظر و فکر یعنی دلیل کی ضرورت نہ ہو اسے ''تصورِ ضَرُورِی'' بھی کہتے ہیں جیسے: گرمی اور سردی کا تصور، خوشبو اور بدبو کا تصور، میٹھے اور کڑوے کا تصور۔

(۲) تصور نظری: وہ تصور ہے جس میں نظر و فکر یعنی دلیل کی ضرورت ہو اسے "تصورِ کَسْبِی" بھی کہتے ہیں جیسے: فرشتے اور جن کا تصور، انسان اور حیوان کی حقیقتوں کا تصور۔

(۳) تصدیق بدیہی: وہ تصدیق ہے جس میں نظر و فکر یعنی دلیل کی ضرورت نہ ہو اسے "علم ضروری" بھی کہتے ہیں جیسے: دو چار کا نصف ہے، آگ گرم ہے، چینی میٹھی ہے، برف ٹھنڈا ہے۔

(۴) تصدیق نظری: وہ تصدیق ہے جس میں نظر و فکر یعنی دلیل کی ضرورت ہو اسے "علم کَسْبِی" بھی کہتے ہیں۔ جیسے: عالَم قدیم نہیں ہے، صانع موجود ہے۔

"**والعلم الضروري**" علم ضروری وہ علم ہے جس کے حصول کے لیے آپ کو غور وفکر کی ضرورت نہ ہو بس ذہن اس طرف متوجہ ہوا کہ سمجھ میں آجائے جیسے سیب میٹھا ہے تو سیب کو منہ میں ڈالتے ہی سمجھ میں آجائے گا، غور وفکر کی ضرورت نہیں پڑتی، اور کھڑا ہونا بچہ بھی جانتا ہے، پاگل بھی جانتا ہے تو بعض چیزیں وہ ہیں جن میں غور وفکر کی صلاحیت نہ ہو اس کو بھی سمجھ میں آجاتا ہے، ان کو سمجھنے کے لیے نظر وفکر کی ضرورت نہیں ہوتی۔

"**الحواس الخمس الظاهرة**" حواس جمع ہے **حاسة** کی اور **حاسة** وہ ہے جس سے عوارض حسیہ کا ادراک ہوتا ہے جس کا اطلاق سمع (سننا) بصر (دیکھنا) شم (سونگھنا) ذوق (چکھنا) لمس (چھونا) پر ہوتا ہے اور وہ علم جو انسان کو حواس خمسہ کے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہے اس کو ضروری علم یا ظاہری علم کہتے ہیں۔

[تعريف العلم المكتسب]

وأما العلم المكتسب فهو الموقوف على النظر والاستدلال

كالعلم بأن العالم حادث فإنه موقوف على النظر في العالم وما نشاهده فيه من التغير فينتقل من تغيره إلى حدوثه.

اور رہا علم مکتسب تو وہ علم ہے جو موقوف ہو نظر اور استدلال پر، جیسے جاننا اس بات کو کہ عالم حادث ہے، اس لیے کہ عالم کا حادث ہونا موقوف ہے عالم میں نظر کرنے پر اور اس حال میں نظر کرنے پر جس کا ہم عالم میں مشاہدہ کرتے ہیں یعنی تغیر، پھر نظر منتقل ہوتی ہے عالم کے تغیر سے اس کے حدوث کی طرف۔

"**فإنه موقوف على النظرفي العالم وما نشاهده فيه من التغير**" میں "من التغير" "ما" کا بیان ہے یعنی عالم میں اور عالم کے حال میں غور کرنے پر ہمیں عالم کے

حادث ہونے کا پتہ چلتا ہے، عالم کے احوال میں سے ایک حال اس کا متغیر ہونا ہے جیسے کہ سکون کے طاری ہونے سے حرکت کا زائل ہونا اور روشنی کے ظاہر ہونے سے تاریکی کا ختم ہونا یا ان دونوں کے برعکس، یہ سب کچھ تغیرات عالم میں ہوتے رہتے ہیں، تو عالم میں اور عالم کے احوال میں سے ایک حال (متغیر ہونا) میں غور و فکر کرنے سے معلوم ہوا کہ عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہوتا ہے تو معلوم ہوا عالم حادث ہے۔

مزید جیسے جَاءَ زَيْدٌ زید آیا۔ آگے لکھا اعراب دو۔ اب ہم نظر کریں گے زید کے احوال میں مثلا زید اسم، علم، منصرف اور فاعل ہے۔ ان احوال میں سے اعراب معلوم کرنے کے لیے مناسب حال فاعل ہے تو اس کو لیں گے اور اس طرح ترتیب دیں گے زَيْدٌ فَاعِلٌ، وَكُلُ فَاعِلٍ مَرْفُوْعٌ ،فَزَيْدٌ مَرْفُوْعٌ۔

اگر یہ معلوم کرنا ہو کہ اس پر تنوین آئے گی کہ نہیں تو اس کے مناسب حال منصرف ہے تو کہیں گے زَيْدٌ مُنْصَرِفٌ، وَالْمُنْصَرِفُ يُنَوَّنُ، فَزَيْدٌ يُنَوَّنُ۔

[تعريف النظر]

والنظر هو الفكر في حال المنظور فيه ليؤدي إلى المطلوب.

اور نظر وہ منظور فیہ کے حال میں فکر کرنا ہے، تا کہ وہ مقصود کی طرف لے جائے۔

"**والنظر هو الفكر في حال المنظور فيه**"منظور فیہ یعنی دلیل جیسے عالم حادث ہے تو عالم یہ منظور فیہ یعنی دلیل ہے اس کے احوال میں غور و فکر کرنے کا نام نظر ہے، اور یہ دلیل ہمیں مطلوب تک لے جائے گی جیسا کہ ما قبل میں مثال گزر گئی۔

مزید وضاحت کے لیے: ضرب زید: زید پر اعراب لگانا ہے تو زید کے احوال پر نظر کرنا پڑے گی کہ زید کیا ہے؟ تو زید منظور فیہ ہوا جو ہمیں مطلوب تک لے جائے گا، اور اس کے احوال جیسے زید اسم ہے، زید عَلَم ہے، زید مفرد ہے، زید نحو کے اعتبار سے

صحیح ہے، زید منصرف ہے، زید فاعل ہے، یہ بہت سارے احوال ہے ہیں جو ہمیں معلوم ہیں، اب حکم لگانا ہے، فرض کرے زید اسم ہے اور ہر اسم مرفوع ہوتا ہے تو یہ صحیح نہیں، یا یہ کہ زید منصرف ہے اور ہر منصرف مرفوع ہوتا یا مجرور ہوتا یا منصوب ہوتا یہ بھی صحیح نہیں تو یہ بہت سارے احوال ہیں ان میں سے کوئی نہیں چلے گا ہاں ایک حال ہے اور وہ فاعل ہونا ہے یہ لگائیے تو چلے گا، اب آپ نے لگا دیا زید فاعل ہے اور ہر فاعل مرفوع ہوتا ہے، تو پہلا زید منظور فیہ (دلیل) ہے اور اس کا جو حال نکالا ہم نے اس کو خبر بنایا اور کہا زیدٌ فاعلٌ اور پھر اسی فاعل کو محکوم علیہ بنایا کُلُّ فاعلٍ مرفوعٌ کہہ کر اور پھر اس کا جو حکم تھا اس کو ذکر کیا مرفوع ہونا اب نتیجہ (حد اوسط) اس کو گرا دو تو زیدٌ مرفوعٌ ہے جو کہ مطلوب اور مقصود ہے۔ تو دوسرے لفظوں میں منظور فیہ کے حال میں غور کرنے کا مطلب سوچ سمجھ کر مناسب حد اوسط کو نکالنا۔ زید کا اعراب معلوم کرنا تھا تو اس کے احوال نکال کر مناسب حال نکالنا پڑا۔

اسی طرح اَلْعَالَمُ حَادِثٌ وَکُلُ حَادِثٍ لَه صَانِعٌ، فَالْعَالَمُ لَه صَانِعٌ، عالم تو ہمیں معلوم ہے اور اس کے بہت سارے احوال معلوم ہیں جیسے رنج، غم، حادث وغیرہ، (ہر وہ چیز جو اللہ کے وجود کے لیے علامت ہو عالم کہلاتا ہے) تو عقل ہو، بلید ہو، یہ سارے احوال ہیں، عالم دلیل ہے اس سے ذہن منتقل ہوا حال کی طرف اور وہ حدوث ہے پھر اس حدوث سے منتقل ہوا نتیجہ کی طرف جو ہمیں معلوم کرنا ہے یعنی عالم کے لئے صانع ہے۔ تو ذہن منتقل ہوتا ہے دلیل سے حال کی طرف یعنی حد اوسط کی طرف اور حد اوسط سے منتقل ہوتا اکبر کی طرف اور پھر دلیل بنا دی جاتی ہے۔

نوٹ: وہ مقدمہ جس میں کلی حکم ہو کبریٰ ہے اور وہ مقدمہ جس میں جزئی حکم ہو وہ صغریٰ ہے یا یوں کہو جس کا مسند الیہ کلی ہو وہ کبریٰ ہے اور جس کا مسند الیہ جزئی ہو وہ صغریٰ ہے۔ تو زیدٌ فاعلٌ یہ صغری ہے اور کُلُّ فاعلٍ مرفوعٌ کبریٰ ہے۔ صغری میں جو

بچا اس کو اصغر کہتے ہیں اور کبریٰ میں جو بچا اس کو اکبر کہتے ہیں، **فَاعِلٌ** دونوں جگہ آیا ہے اس کو حد اوسط کہتے ہیں۔

فائدہ: دونوں مقدمہ کا مجموعہ دلیل ہوتا ہے منطقیوں کے نزدیک اور اصول والوں کے یہاں فقط زید یا عالم دلیل ہوتا ہے یعنی اصغر۔

[تعریف الاستدلال]

والاستدلال طلب الدليل ليؤدي إلى المطلوب فمؤدى النظر والاستدلال واحد فجمع المصنف بينهما في الإثبات والنفي تأكيدًا.

اور استدلال دلیل کو طلب کرنا ہے تاکہ وہ دلیل مقصود کی طرف لے جائے، پس نظر اور استدلال کا مؤدیٰ ایک ہے، تو مصنفؒ نے دونوں کو جمع کیا اثبات اور نفی میں تاکید کے لیے۔

"**والاستدلال طلب الدليل ليؤدي إلى المطلوب**" یعنی جب دلائل کی بنیادوں پر کوئی نتیجہ اخذ کیا جارہا ہو یا حاصل ہو رہا ہو، تو نتیجہ اخذ کرنے کا یہ کام جس میں دلائل کو بنیاد بنایا جائے تو اسے استدلال کہتے ہیں۔

"**فی الإثبات والنفي**" یعنی مصنفؒ نے علم مکتسب کی تعریف کی "**وأما فهو الموقوف على النظر والاستدلال**" تو کلام مثبت لائے اور علم ضروری کی تعریف کی "**ما لم يقع عن نظر واستدلال**" تو کلام منفی لائے۔ ان دونوں کلام یعنی اثبات و نفی میں نظر و استدلال کو جمع کیا جبکہ دونوں کا مؤدیٰ ایک ہے (اور وہ مقصود تک پہنچنا ہے) تو دونوں کو جمع کرنے کا کیا فائدہ؟ تو شارحؒ نے اس کا جواب دیا کہ ان دونوں کا جمع کرنا تاکید کا فائدہ دینے کے لیے ہے۔

[تعریف الدلیل]

والدليل هو المرشد إلى المطلوب، لأنه علامة عليه.

اور دلیل وہ شئ ہے جو مقصود کی طرف رہنمائی کرے، اس لیے کہ دلیل مقصود پر علامت ہوتی ہے۔

"**والدليل هو المرشد إلى المطلوب**" یعنی جو بات کسی چیز کی طرف ہمیں راہ دکھائے، راہنمائی کرے اسے دلیل کہتے ہیں۔ یہ دلیل کی لغوی تعریف ہے۔

اور دلیل کی اصطلاحی تعریف: دلیل وہ ہے جس میں صحیح نظر سے مطلوب خبری تک پہنچنا ممکن ہو۔

"مطلوب خبری" کی اصطلاح اس تعریف میں "مطلوب تصوری" سے جدا کرنے کے لیے آئی ہے۔ مطلوب کی دو قسمیں ہیں: مطلوب تصوری اور مطلوب خبری۔

مطلوب تصوری: کسی مفرد کی حقیقت کا ذہن میں تصور مقصود و مطلوب ہو جیسے انسان کی حقیقت معلوم نہ ہو اور اس کا علم مطلوب ہو تو یہ مطلوبِ تصوری ہے۔ اس کا ادراک تعریف سے ہو گا، اسم کی حقیقت کا علم نہ ہو اور اس کا علم مطلوب ہو تو یہ مطلوبِ تصوری ہے، اس کا ادراک تعریف سے ہو گا۔ انسان کی تعریف ہے حیوانِ ناطق اور اسم کی تعریف **كلمة مستقلة في معناه غير مقترنة بأحد الأزمنة**۔

مطلوب خبری: مفرد الفاظ کے معنی کے تصور کے بعد اگر آپ ان میں سے ایک کی دوسرے کی طرف نسبت کریں جو ایسی نسبت ہو جس کی تصدیق اور تکذیب ہو سکتی ہو۔

مثال کے طور پر: جب آپ کہتے ہیں "**الكون**" (کائنات) مفرد کلمہ ہے، اور آپ کہیں "**مخلوق**" ایک مفرد کلمہ ہے، پس "**الكون**" کے معنی اور اس کی ماہیت کا تصور اور "**مخلوق**" کے معنی اور اس کی ماہیت کا تصور مطلوب تصوری میں داخل ہے۔ مگر ان مفرد الفاظ کے معنی کے تصور کے بعد اگر آپ ان میں سے ایک کی دوسرے کی

طرف نسبت کریں جو ایسی نسبت ہو جس کی تصدیق اور تکذیب ہو سکتی ہو اور آپ کہیں مثال کے طور پر "الکونُ مخلوقٌ" (کائنات مخلوق ہے) تو آپ نے یہاں "مخلوق" کی خبر کو "الکون" کی طرف نسبت دی یعنی الکون کے بارے میں یہ خبر دی کہ وہ مخلوق ہے۔ اس کو مطلوب خبری کہتے ہیں۔

مفرد کی حقیقت اور ماہیت جاننا مطلوب ہو تو اس کو مطلوب تصوری کہتے ہیں اس تک رسائی تعریف سے ہو گی۔ مطلوب خبری مرکب کے قبیل سے ہے جس تک دلیل کے ذریعے پہنچا جاتا ہے، چاہے دلیل قطعی ہو یا ظنی، عقلی ہو یا نقلی، آپ کا یہ کہنا کہ "الکون مخلوق" (کائینات مخلوق ہے) مطلوب خبری ہے جس تک آپ دلیل سے پہنچے ہیں۔ مرنے کے بعد زندہ ہونا ہے۔ اس مطلوب تک رسائی دلیل سے ہو گی۔

"الکون مخلوق" (کائنات مخلوق ہے) کو ثابت کرنے کے لیے دلیل ضروری ہے کیونکہ آپ پوچھ رہے ہیں کہ کائنات کی مخلوق ہونے کی کیا دلیل ہے؟ مگر یہ نہیں پوچھ رہے ہیں کہ الکون کی کیا دلیل ہے؟ کیونکہ یہ درست نہیں، ہاں یہ پوچھ سکتے ہیں کہ الکون کا معنی کیا ہے یا الکون کی تعریف کیا ہے؟

[تعریف الظن]

والظن تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر عند المجوز.

اور ظن ایسے دو چیزوں کے درمیان تردد کرنا ہے جن میں سے ایک دوسرے کے بہ نسبت زیادہ ظاہر ہو تردد کرنے والے کے نزدیک۔

"**والظن تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر**" ظن کہتے ہیں ثبوت اور نفی یہ دو امر ہیں ان میں ایک اظہر یعنی راجح ہونا اس آدمی کے نزدیک جس کے خیال میں دونوں جائز و ممکن ہو۔ مثلاً زید کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا۔ تو اس میں ثبوت طے ہے نفی کا احتمال نہیں ہے لیکن اگر کوئی آکر خبر دے کہ زید نے نماز پڑھی، یہ بتانے والا سچا

بھی ہو سکتا ہے اور جھوٹا بھی ہو سکتا ہے تو اب سننے والے کے نزدیک دونوں احتمال ہیں لیکن کہنے والے کے متعلق غالب احتمال یہ ہے کہ سچا ہے تو ثبوت راجح ہے یہ ظن ہے۔

ظن سے مراد راجح پہلو ہے جبکہ "وہم" مرجوح پہلو کو کہتے ہیں۔ اور اگر ذہن میں طرفین یکساں ہوں تو اسے "شک" کہتے ہیں۔ مثلاً "زید کھڑا ہے" منطق کی اصطلاح میں یہ تصدیق ہے۔ علم نحو میں اسے جملہ خبریہ کہتے ہیں اور جملہ خبریہ وہ ہوتا ہے جس میں سچ اور جھوٹ دونوں باتوں کا احتمال موجود ہو یعنی جس کی تصدیق و تکذیب ممکن ہو۔ اس جملہ میں زید کے قیام کے بارے ایک خبر دی گئی ہے اور اس خبر میں سچ اور جھوٹ دونوں احتمالات موجود ہیں۔ اگر اس خبر میں سچ کا پہلو راجح مثلاً ۵۰ فی صد سے زائد ہو تو اسے ظن کہیں گے یعنی زید کے قیام کے بارے مخاطب کو ظن حاصل ہو گا اور اگر سچ کا پہلو مرجوح ہو مثلاً ۵۰ فیصد سے کم ہو تو وہم کہیں گے اور سچ اور جھوٹ میں سے کوئی پہلو بھی راجح نہ ہو یعنی دونوں برابر ۵۰ فیصد ہوں تو اسے شک کہیں گے۔

پس ظن سے مراد راجح احتمال اور ظن میں اس کی نقیض (یعنی مرجوح) کا جو احتمال پایا جاتا ہے تو اس سے ظنی علم معیوب و مطعون قرار نہیں پاتا۔ (مثلاً زید کھڑا ہے میں اگر راجح پہلو زید کے قیام کا ہو تو زید کے قیام کے بارے ظن غالب حاصل ہو گا لیکن اس کے ساتھ زید کے عدم قیام کا پہلو مرجوح ہو گا اور وہ بھی ساتھ ہی موجود ہو گا۔ "زید کھڑا ہے" میں مرجوح پہلو یعنی زید کا عدم قیام اس وقت ختم ہو گا جبکہ زید کے قیام میں علم یقین حاصل ہو۔ چونکہ راجح پہلو کے ساتھ مرجوح کا تصور لازم ہے لہذا ایک ہی تصدیق میں ظن کے ساتھ وہم کا پہلو بھی موجود ہو گا اور کسی تصدیق میں وہم کا پہلو ہونا قابل عیب نہیں ہے۔

سوال: ظن کے مقابل وہم آتا ہے اور وہ مرجوح پہلو کو کہتے ہیں۔ مصنفؒ نے وہم کو ساقط کیا حالانکہ وہ تجویز الامرین میں سے ہے؟

جواب: اس لیے کہ اس پر احکام کا مدار نہیں ہے بر خلاف ظن اور شک کے۔

[تعريف الشك]

والشك تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر عند المجوز، فالتردد في قيام زيد ونفيه على السواء شك، ومع رجحان الثبوت أو الانتفاء ظن.

اور شک دو چیزوں کے درمیان تردد ہو اور ان میں سے کسی کو دوسرے پر فوقیت حاصل نہ ہو مجوز کے نزدیک، پس تردد کرنا قیام زید اور عدم قیام زید کے درمیان برابر طریقہ پر شک ہے، اور ثبوت کے رجحان یا انتفاء کے رجحان کے ساتھ ظن ہے۔

"**والشك تجويز أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر**" ثبوت اور نفی دونوں جائز و ممکن ہو اور کوئی دوسرے سے راجح نہ ہو مجوز کے نزدیک، شک کہلاتا ہے۔

[تعريف أصول الفقه باعتباره عَلَمَا]

وأصول الفقه أى الذي وضع فيه هذه الورقات **طرقه**، أي طرق الفقه **على سبيل الإجمال** كمطلق الأمر والنهي وفعل النبي ﷺ والإجماع والقياس والاستصحاب، من حيث البحث عن أولها بأنه للوجوب والثاني بأنه للحرمة والباقي بأنها حجج وغير ذلك مما سيأتي مع ما يتعلق به.

اور اصول فقہ یعنی وہ فن جس کے بارے میں یہ اوراق وضع کیے گئے ہیں فقہ کے دلائل ہیں یعنی فقہ کے وہ دلائل ہیں جو اجمال کے طریقہ پر ہوں، جیسے مطلق امر اور مطلق نہی اور مطلق آپ ﷺ کا فعل اور مطلق اجماع اور مطلق قیاس اور مطلق استصحاب، اس اعتبار سے کہ

پہلے کے بارے میں بحث ہو گی اس طور پر کہ وہ (امر) وجوب کے لیے
ہے اور دوسرے کے بارے میں بحث ہو گی اس طور پر کہ وہ (نہی)
حرمت کے لیے ہے اور باقیوں کے بارے میں بحث ہو گی اس طور پر
کہ وہ حجتیں ہیں، اور ان کے علاوہ یعنی وہ جو آگے آئیں گے ان شرائط
کے ساتھ جن کا ان سے تعلق ہو گا۔

"وأصول الفقه" ما قبل میں ترکیب اضافی کا بیان ہوا، اب یہاں سے یہ بیان ہو رہا ہے کہ یہ مرکب ایک مخصوص علم کا لقب ہے مصنفؒ نے اصول فقہ کی تعریف کی کہ اصول فقہ نام ہے فقہ کے اجمالی دلائل کا اور ان سے استدلال کی کیفیت کا۔ آگے شارحؒ کہیں گے بلکہ اصول فقہ نام ہے أدلة الفقه الإجمالية وكيفية الاستدلال بها وصفات المجتهد یعنی اصول فقہ اجمالی دلائل اور ان سے استدلال کی کیفیت اور صفات مجتہد ان تینوں کے مجموعے کا نام ہے۔ مصنفؒ نے صفات مجتہد کو بیان نہیں کیا ہے۔

"طرقه، أي طرق الفقه" مصنفؒ نے أدلة کو طرق سے تعبیر کیا اس لیے کہ اکثر علماء کے نزدیک أدلة کا اطلاق نصوص قطعیہ پر ہوتا ہے نہ کہ ظنیہ پر جیسے قیاس، استصحاب حال وغیرہ، اور طرق کا لفظ عام ہے جو قطعیہ اور ظنیہ دونوں کو شامل ہے گویا أدلة اور طرق کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

"أدلة الفقه" میں أدلة جمع ہے دلیل کی اور دلیل کہتے ہیں جس میں صحیح نظر کے ذریعہ مطلوب خبری تک پہنچنا ممکن ہو۔ اور فقہ کی تعریف ما قبل میں گزر گئی۔

اور أدلة یہ جنس ہے جو فقہ اور غیر فقہ کے دلائل کو شامل ہے۔ أدلة کی اضافت فقہ کی طرف ہونے کی وجہ سے دلائل مقید ہو گئے فقہ کے ساتھ اور اس اضافت نے دو فائدے دئے، پہلا فائدہ یہ کہ اصول فقہ علم فقہ کے دلائل میں بند ہے۔ اور دوسرا فائدہ یہ کہ اصول فقہ علم فقہ کے تمام دلائل کو شامل ہے۔

پہلے فائدہ کے ذریعہ سے غیر فقہ کے دلائل نکل گئے۔ اور دوسرے فائدہ کے ذریعہ سے فقہ کے تمام دلائل داخل ہو گئے یعنی اصول فقہ تمام دلائل کے جاننے کا نام ہے۔

"**الإجمالية**" یہ **أدلة** کی صفت ہے اور **إجمالية** سے مراد غیر معین یعنی کسی جزئی مسائل کی تعین کرنے والی نہ ہو اور اجمالیہ سے مراد مبہم نہیں ہے۔ جیسے مطلق امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے اجمالی دلیل ہے۔ **إجمالية** کی قید سے تفصیلی دلائل نکل جائیں گے جیسے **اقیموا الصلاة، ولا تقربوا الزنا** وغیرہ۔

دلائل تفصیلیہ کو دلائل جزئیہ کہتے ہیں اور دلائل اجمالیہ کو دلائل کلیہ کہتے ہیں۔

"**كيفية الاستدلال بها**" میں بھا کی ضمیر **الأدلة الإجمالية** کو راجع ہے لیکن فقہ اجمالی دلائل سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ اجمالی دلائل کے واسطہ سے تفصیلی دلائل سے حاصل ہوتا ہے۔

اور **كيفية الاستدلال بها** سے مراد مرجحات ہیں۔ اور مرجحات دلائل کے تعارض کے وقت دلائل کو ترتیب دینے کا نام ہے مثلاً خاص کو عام پر مقدم کرنا، مبین کو مجمل پر مقدم کرنا، ظاہر کو مؤول پر مقدم کرنا وغیرہ۔

"**صفات المجتهد**" یعنی فقہ کے اجمالی دلائل کے جزئیات کو حاصل کرنے کے صفات یعنی مجتہد کے شرائط۔

حاصل کلام یہ ہے کہ علم اصول فقہ نام ہے فقہ کے اجمالی دلائل کا یعنی فقہ کے کلی دلائل کا، **اقیموا الصلاة** اور **آتوا الزكوة** یہ متعین چیزیں ہیں اس لیے کہ صرف نماز کو واجب کررہی ہے اور صرف زکوۃ کو واجب کررہی ہے کلی نہیں ہے، اور **الامر للوجوب** اس میں **اقیموا الصلاة** بھی آئے گا اور **آتوا الزكاة** بھی آئے گا، اور جتنے اوامر ہیں سب اس میں آئیں گے، تو اجمالی کا مطلب متعین اوامر نہیں بلکہ مطلقا تمام اوامر ہیں اور مطلقا تمام نواہی ہیں اور مطلقا آپ ﷺ کے افعال اور مطلقا اجماع (کسی

مسئلہ پر اجماع ہے اس اجماعی مسئلہ کو چھوڑو) تو اس میں ہزاروں اجماعی مسائل داخل ہوں گے اور مطلقا قیاس تو اس میں ہزاروں قیاسی مسائل داخل ہوں گے۔

نوٹ: جس کا موضوع کلی ہو اس کو کلی کہتے ہیں۔

"على سبيل الإجمال" یہ **الطرق** سے حال ہے یعنی **الطرق كائنةً على سبيل الإجمال** اور اس سے مراد قواعد کلیہ ہیں۔ جیسے امر وجوب کے لیے ہے حقیقتاً اور نہی تحریم کے لیے ہے حقیقتاً۔

"كمطلق الأمر" یہاں صفت کی اضافت موصوف کی طرف ہے اصل میں **الأمر المطلق** تھا اسی طرح **النهي المطلق** اور اس کے مابعد ہیں۔ مطلق امر سے مراد وہ قاعدہ جو مشتمل ہو مطلق امر پر۔ جیسے **الامر للوجوب**

"وغير ذلك مماسياتي" میں غیر کا عطف **مطلق الأمر** پر ہے اور **ذلك** سے اشارہ امر اور اس کے مابعد کی طرف ہے اور **وغير ذلك** سے مراد مطلق، مقید، ظاہر، مؤول عام اور خاص ہیں یعنی مطلق کے بارے میں بحث ہو گی کہ وہ تقیید کو قبول کرتا ہے اور مقید کے بارے میں بحث ہو گی کہ مقید کو مطلق پر مقدم کیا جائے گا اور ظاہر کے بارے میں بحث ہو گی کہ وہ مؤول پر مقدم ہو گا اور عام کے بارے میں بحث ہو گی کہ وہ نطق کے صفات میں سے ہے یعنی عموم افعال اور افعال کے قائم مقام میں جاری نہیں ہو گا اور خاص کے بارے میں بحث ہو گی کہ وہ عام پر مقدم ہو گا۔ اور **"مماسياتي"** یہ **غيرذلك** کا بیان ہے۔

"مع ما يتعلق به" یہ متعلق ہے سیاتی سے یعنی احکام وشرائط اور وہ امور جو ان کے مناسب ہوں۔

بخلاف طرقه على سبيل التفصيل نحو ﴿وأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ ﴿ولا تَقْرَبُوا الزِّنا﴾ وصلاته ﷺ في الكعبة كما أخرجه الشيخان.

والإجماع على أن لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب لهما. وقياس الأرز على البر في امتناع بيع بعضه ببعض، إلا مثلًا بمثل يدًا بيد، كما رواه مسلم. واستصحاب الطهارة لمن شك في بقائها، فليست من أصول الفقه وإن ذكر بعضها في كتبه تمثيلًا.

برخلاف فقہ کے وہ دلائل جو تفصیل کے طریقہ پر ہوں جیسے **وأقِيمُوا الصَّلاةَ، ولا تَقْرَبُوا الزِّنا**، اور آپ ﷺ کا نماز پڑھنا کعبۃ اللہ میں، جیسا کہ اس کی تخریج کی ہے شیخانؒ نے، اور اجماع اس بات پر کہ پوتی کے لیے چھٹا حصہ ہے صلبی بیٹی کے موجودگی میں جبکہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو عصبہ بنانے والا نہ ہو، اور چاول کو قیاس کرنا گیہوں پر بعض چاول کا بعض چاول کے ساتھ بیع کے ممنوع ہونے میں مگر یہ کہ برابر سرابر ہو اور ہاتھوں ہاتھ ہو جیسا کہ اس کو روایت کیا ہے امام مسلمؒ نے، اور طہارت کے حکم کو باقی رکھنا ما قبل والی حالت پر اس شخص کے لیے جسے طہارت کے باقی رہنے میں شک ہو، تو وہ (دلائل جو تفصیل کے طریقہ پر ہو) فقہ نہیں ہیں، اگرچہ ان میں سے بعضوں کو ذکر کیا جاتا ہے اصول فقہ کی کتابوں میں مسئلہ کی وضاحت کے لیے۔

دلائل تفصیلیہ کو دلائل جزئیہ کہتے ہیں اور دلائل اجمالیہ کو دلائل کلیہ کہتے ہیں۔ امر وجوب کے لیے آتا ہے یہ دلیل کلی ہے جس کا تعلق اصول فقہ سے ہے اور **أقيموا الصلاة** یہ دلیل جزئی ہے جس کا تعلق علم فقہ سے ہے لہذا فقیہ کہتا ہے نماز واجب ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **أقيموا الصلاة** کہ نماز قائم کرو۔ اور اصولی کہتا ہے **أقيموا** فعل امر ہے اور امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے لہذا نماز واجب ہے اور اصولی دلیل

تفصیلی کو ذکر کرے گا قاعدہ کی وضاحت کے لیے یہی مطلب ہے اس **وإن ذكر بعضها في كتبه تمثيلا** عبارت کا۔

مذکورہ مثالوں میں **أقيموا الصلاة** یہ امر کی مثال ہے اور اقامت نماز کے بارے میں امر ہے اور امر وجوب کا فائدہ دیتا ہے لہذا اقامت نماز واجب ہے۔

اور **ولاتقربوا الزنا** یہ نہی کی مثال ہے اور زنا کے بارے میں نہی ہے اور نہی تحریم کا فائدہ دیتی ہے لہذا زنا حرام ہے۔

اور **والإجماع على أن لبنت الابن الخ** یہ اجماع کی مثال ہے میت کے رشتہ دار میں بیٹی کے ساتھ پوتی ہو تو بیٹی کو نصف اور پوتی کو چھٹا حصہ ملے گا اس طرح ثلثین کی تکمیل ہوگی اس پر اجماع ہے جبکہ ان دونوں میں سے کسی کو عصبہ بنانے والا نہ ہو اگر بیٹی کے ساتھ بیٹا ہو تو بیٹی بیٹے کے ساتھ عصبہ بنے گی اور پوتی کو کچھ نہیں ملے گا اور اگر پوتی کے ساتھ پوتا ہو بیٹا نہ ہو تو پوتی پوتے کے ساتھ مل کر عصبہ بنے گی اور بیٹی کو نصف ملے گا باقی بچا مال عصبہ لے گے۔ اور عصبہ میت کے وہ قریبی رشتہ دار ہیں جن کے حصے متعین نہیں ہیں بلکہ اصحاب الفرائض سے بچا ہوا ترکہ لیتے ہیں۔ اور ان کی عدم موجودگی میں تمام ترکہ کے وارث بنتے ہیں۔

اور **قياس الأرز على البر** یہ قیاس کی مثال ہے۔

اور **استصحاب الطهارة لمن شك فى بقائها** یہ استصحاب کی مثال ہے۔ شارحؒ کے کلام میں **لمن شك** یہ متعلق ہے **استصحاب** سے اور شک سے مراد یہاں مطلق تردد ہے جو رجحان، ظن اور استواء، شک دونوں کو شامل ہے اس لیے کہ طہارت میں یقین ہی اصل ہے جو شک اور ظن میں سے کسی سے ختم نہیں ہوتا۔

اِستِصحاب کے لغوی معنیٰ ہیں: ”باقی رکھنا“ ازروئے استدلال یہ طے کرنا کہ کسی چیز کا وجود یا عدمِ وجود علیٰ حالہٖ قائم رہے، تا آنکہ تبدیلیٔ حالات سے اِس میں تبدیلی پیدا نہ

ہو جائے۔ یہ گویا عقلی دلیل ہے۔

وكيفية الاستدلال بها أي بطرق الفقه من حيث تفصيلها عند تعارضها لكونها ظنية من تقديم الخاص على العام والمقيد على المطلق وغير ذلك. وكيفية الاستدلال بها تجر إلى صفات من يستدل بها وهو المجتهد. فهذه الثلاثة هي الفن المسمى بأصول الفقه لتوقف الفقه عليه.

اور ان کے ذریعہ استدلال کی کیفیت یعنی فقہ کے تفصیلی دلائل سے استدلال کی کیفیت دلائل میں تعارض کے وقت ان کے ظنی ہونے کی وجہ سے، جیسے خاص کو مقدم کرنا عام پر اور مقید کو مطلق پر اور ان کے علاوہ، اور ان کے ذریعہ استدلال کی کیفیت لے جائے گی اس شخص کے صفات کی طرف جو ان کے ذریعہ استدلال کرے گا اور وہ مجتہد ہے، تو یہ تین ہی وہ فن ہیں جنہیں اصول فقہ کا نام دیا گیا ہے، فقہ کا سمجھنا ان پر موقوف ہونے کی وجہ سے۔

"من حيث تفصيلها" یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ مصنفؒ کے کلام میں **كيفية الاستدلال بها** کے بجائے **كيفية الاستدلال بجزئياتها** ہوتا تو بہتر ہوتا، اس لیے کہ اجمالی دلائل کے درمیان کوئی تعارض نہیں ہوتا ان دلائل کا تعلق کسی ایک معین حکم کے ساتھ نہ ہونے کی وجہ سے اس لیے کہ اجمالی دلائل کلی ہوتے ہیں، اور تفصیلی دلائل کا تعلق کسی ایک معین حکم کے ساتھ ہوتا ہے اسی وجہ سے ان میں تعارض ہوتا ہے اور تعارض محتاج ہوتا ہے ترجیحات کا اور ترجیحات ظنی ہوتی ہیں تو جن دلائل کے ساتھ ترجیح لگے گی وہ دلیل بھی ظنی ہوگی اس لیے کہ نتیجہ ارذل کے تابع ہوتا ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ تفصیلی دلائل ظنی ہوتے ہیں۔ تو شارحؒ نے جواب دیا

کہ "بھا" کی ضمیر جو ما قبل "طرق الفقه" کو راجع ہے جس سے ما قبل کا وہم ہوتا تھا اس سے مراد اجمالی ہونے کے حیثیت سے نہیں بلکہ تفصیلی ہونے کے حیثیت سے۔

تعارض کے وقت استدلال کی مثالیں: جیسے کسی کام کی ابتداء بسملہ یا حمدلہ سے نہ ہو تو وہ کام ناقص ہوتا ہے، دونوں قسم کی روایات آئی ہیں تو بسملہ اور حمدلہ کا تعارض ہوا، پس ان دونوں کے ذریعہ استدلال کا طریقہ تعارض کے وقت یہ ہوگا کہ بسملہ کی حدیث کو محمول کریں گے ابتداء حقیقی پر (ابتداء حقیقی وہ ہے جو سب پر مقدم ہو) اور حمدلہ کی حدیث کو محمول کریں گے ابتداء اضافی پر (ابتداء اضافی وہ ہے جو بعض پر مقدم ہو اور بعض سے مؤخر ہو یعنی مقصود سے پہلے ہو اور غیر مقصود کے بعد ہو)

اور اسی طرح آپ ﷺ کا فرمان **العینان وکاء السه فمن نام فلیتوضا** یعنی آنکھیں سرین کا تسمہ ہیں تو جو سو جائے وہ وضو کرے۔ اور انس رضی اللہ عنہ کا قول کہ آپ ﷺ کے اصحاب سوتے تھے پھر نماز پڑھتے تھے اور وضو نہیں کرتے تھے تو پہلے کو محمول کیا گیا ہے غیر متمکن حالت پر اور دوسرے کو محمول کیا گیا ہے متمکن حالت پر۔

"**لکونها ظنیة**" یہ علت ہے **عند تعارضها** میں تعارض کی۔

"**من تقدیم الخاص علی العام الخ**" یہ بیان ہے **کیفیة الاستدلال بها** کا۔ یہاں سے کچھ ترجیحات کو ذکر کر رہے ہیں کہ خاص کو نکالا جائے گا عام کے حکم سے جیسے **حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ** (المائدۃ:۳) تم پر مردار اور خون حرام کر دیا گیا ہے۔ تو یہ آیت عام ہے جو ہر مردار اور ہر خون پر دلالت کرتی ہے۔ اس فرمان الٰہی عام سے نکالا جائے گا خاص کو اس حدیث سے جو خاص پر دلالت کرتی ہے آپ ﷺ کا ارشاد ہے "**أحلت لنا میتتان ودمان، أما المیتتان فالجراد والحوت، وأما الدمان فالکبد والطحال**" یعنی ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کیے گئے ہیں، مردار تو مچھلی اور ٹڈی ہیں اور خون جگر اور تلی ہیں۔

اور مطلق کو محمول کیا جائے گا مقید پر یعنی مطلق کے حکم میں اس قید کا اعتبار کیا جائے گا جو مقید میں تھی۔

جیسے رقبہ کو مقید کیا گیا ایمان کے ساتھ بعض جگہوں میں جیسا کہ وہ آیت جو کفارہ قتل کے بارے ہے ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء:۹۲] کسی مسلمان کا یہ کام نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے مسلمان کو قتل کرے، الا یہ کہ غلطی سے ایسا ہو جائے۔ اور جو شخص کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کر بیٹھے تو اس پر فرض ہے کہ وہ ایک مسلمان غلام آزاد کرے۔

اور رقبہ مطلق رکھا گیا بعض جگہوں میں جیسا کہ وہ آیت جو ظہار کے کفارہ کے بارے میں ہے ﴿وَالَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلۃ:۳] اور جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر انھوں نے جو کچھ کہا ہے، اس سے رجوع کرتے ہیں، تو ان کے ذمے ایک غلام آزاد کرنا ہے۔

لہٰذا مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا یعنی مطلق کے حکم میں اس قید کا اعتبار کیا جائے گا جو مقید میں تھی۔ تو ظہار میں بھی مؤمن رقبہ کو آزاد کرے گا، غیر مؤمن کو آزاد کرے گا تو کافی نہ ہو گا۔

[أبواب أصول الفقه]

وأبواب أصول الفقه: أقسام الكلام والأمر والنهي والعام والخاص ويذكر فيه المطلق والمقيد **والمجمل والمبين والظاهر**، وفي بعض النسخ والمؤول وسيأتي. **والأفعال والناسخ والمنسوخ والإجماع والأخبار والقياس والحظر والإباحة وترتيب الأدلة وصفة المفتي والمستفتي وأحكام المجتهدين.**

اور اصول فقہ کے ابواب: کلام کے اقسام اور امر اور نہی اور عام اور

خاص ہیں اور ذکر کیا جائے گا عام اور خاص میں **مطلق** اور مقید کو اور
مجمل اور مبین اور ظاہر ہیں اور بعض نسخوں میں **والمؤول** ہے اور وہ
عنقریب آئے گا، اور افعال اور ناسخ اور منسوخ اور اجماع اور اخبار اور
قیاس اور حظر اور اباحت اور دلائل کی ترتیب اور مفتی اور مستفتی کے
صفات اور مجتہدین کے احکام ہیں۔

"**أقسام الكلام**" یہ **أبواب أصول الفقه** کی خبر ہے اور کلام سے مراد وہ کلام لفظی ہے جو اتارا گیا آپ ﷺ پر نہ کہ کلام نفسی اس لیے کہ اصولی کلام لفظی سے بحث کرتا ہے اس کے ذریعہ سے احکام پر استدلال کرنے کی وجہ سے۔

"**ويذكر فيه المطلق والمقيد**" یہاں مصنفؒ پر ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے کہ مطلق اور مقید بھی کلام کے اقسام میں سے ہیں اور ان کو یہاں ذکر نہیں کیا؟ تو شارحؒ نے جواب دیا عام اور خاص پر کلام کے دوران مطلق اور مقید کو ذکر کیا جائے گا۔ ان دونوں کی عام اور خاص کے ساتھ مناسبت کی وجہ سے اس لیے کہ مطلق اور مقید عام اور خاص کی طرح ہیں۔

اقسام کلام کا حاصل یہ ہے کہ اس کی چار قسمیں ہیں:

۱) الفاظ کی وضع معنی کے لیے: اس اعتبار سے کلام کی چار قسمیں ہیں: اس لیے کہ لفظ ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو گا یا متعدد معانی کے لیے، اگر ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو تو اس معنی کے متعدد افراد ہوں گے یا نہیں، اگر متعدد افراد نہ ہو جیسے زید، خالد تو خاص۔ اگر متعدد افراد ہوں تو عام جیسے انسان، قلم۔ اگر معانی متعدد ہوں تو ان معانی میں سے کوئی معنی تاویل کے ذریعہ راجح ہو گا یا نہیں، اگر راجح ہو تو مؤول ورنہ مشترک۔

۲) الفاظ کا استعمال معانی میں: اس اعتبار سے کلام کی کل چار اقسام ہیں اس لیے کہ

لفظ اپنے موضوع لہ میں استعمال ہو گا یا نہیں اگر موضوع لہ میں استعمال ہے تو حقیقت ہے ورنہ مجاز اور پھر لفظ کا معنی استعمال میں واضح ہو گا یا نہیں اگر واضح ہے تو صریح کہلائے گا ورنہ کنایہ۔

٣) وضاحت اور خفاء کے لحاظ سے کلام کی کل آٹھ قسمیں ہیں وضاحت کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں اور خفاء کے اعتبار سے چار قسمیں ہیں۔ اگر لفظ کا معنی واضح ہو تو اس کی چار قسمیں ہیں اس لیے کہ لفظ کا معنی صرف صیغہ سے ظاہر ہو اور تأویل کا احتمال رکھتا ہو تو ظاہر کہلائے گا ورنہ نص کہلائے گا پھر اگر وہ نسخ کو قبول کرے تو اس کا نام مفسر ہے اور اگر نسخ کو قبول نہ کرے تو اس کا نام محکم ہے۔ اسی طرح اس کے برعکس اگر لفظ کا معنی خفی ہو تو اس کی چار قسمیں ہیں اس لیے کہ خفاء کسی عارض کی وجہ سے ہو گا تو وہ خفی کہلائے گا۔ یا خود صیغہ کی وجہ سے ہو گا، اگر خود صیغہ کی وجہ سے ہے تو اگر غور و فکر کر کے اس کا معنی معلوم ہو سکتا ہے تو مشکل ہے اور اگر غور و فکر سے معنی جاننا ممکن نہ ہو تو بیان کی امید ہونے کی صورت میں مجمل ہے ورنہ متشابہ۔

٤) الفاظ معانی بتلاتے ہیں: یہی بتلانا ''دلالت'' کہلاتا ہے، اس حیثیت سے الفاظ کی چار قسمیں ہیں: (١) عبارت النص (٢) اشارت النص (٣) دلالت النص (٤) اقتضاء النص

اس کی وجہ یہ ہے کہ مراد پر دلالت لفظ سے ہو گی یا معنی سے اگر لفظ سے دلالت ہو تو نظم یعنی لفظ اس مراد کے لیے لایا گیا ہو تو عبارت النص ورنہ اشارۃ النص۔ اگر مراد پر دلالت معنی سے ہو تو وہ مراد لغت سے سمجھ میں آتی ہو تو دلالت النص۔ اگر مراد پر نظم صحت موقوف ہو عقلا یا شرعا تو اقتضاء النص۔

معنی سے مراد معنی لغوی نہیں ہے جس کے لیے لفظ وضع کیا گیا بلکہ التزامی معنی ہے جیسے ایلام تأفیف سے یعنی علتِ ضرب حرام ہے ایلام کی وجہ سے دلالت النص ہے۔ شوافع کے یہاں یہ قیاس ہے۔

[أقسام الكلام باعتبار ما يتركب منه]

فأما أقسام الكلام فأقل ما يتركب منه الكلام اسمان نحو زيد قائم **أو اسم وفعل** نحو قام زيد **أو فعل وحرف** نحو ما قام. أثبته بعضهم ولم يعد الضمير في قام الراجع إلى زيد مثلًا لعدم ظهوره. والجمهور على عدِّه كلمة. **أو اسم وحرف**، وذلك في النداء نحو يا زيد وإن كان المعنى أدعو أو أنادي زيدًا.

رہے کلام کے اقسام تو کم سے کم الفاظ جس سے کلام حاصل ہوتا ہے دو اسم ہیں جیسے **زید قائم** یا ایک اسم اور ایک فعل ہے جیسے **قام زید** یا ایک فعل اور ایک حرف ہے جیسے **ما قام**، اس کو بعضوں نے ثابت کیا اور شمار نہیں کیا ہے اس ضمیر کو جو قام کے اندر ہے اور زید کی طرف لوٹ رہی ہے مثال کے طور پر، اس کے ظاہر نہ ہونے کی وجہ سے، اور جمہور اس کو ایک کلمہ شمار کرنے کی طرف گئے ہیں، یا ایک اسم اور ایک حرف ہے، اور وہ نداء میں ہے جیسے **یا زید** اگرچہ معنیٰ **أدعو یا أنادی زیدا** ہے۔

"**فأقل ما يتركب منه الكلام**" ایک کلمہ کی نسبت دوسرے کلمہ کی طرف اس طرح ہونا جس سے مخاطب کو پورا پورا فائدہ حاصل ہو، نحویوں کی اصطلاح میں وہ دونوں کلمہ یا تو حقیقتاً ہوں جیسے **زَيْد قَائِم** یا ان میں سے ایک حقیقتاً ہو اور دوسرا حکماً جیسے اِضْرِبْ کلام تام کہلاتا ہے۔

مذکورہ بالا عبارت میں مصنفؒ نے کلام کے مرکب ہونے کی کم سے کم صورتوں کو بیان فرمایا، ان تمام صورتوں کو بیان نہیں فرمایا جن سے کلام مرکب ہوتا ہے اور وہ کل چھ صورتیں ہیں۔ (۱) یا تو دو اسموں سے مرکب ہو گا، (۲) یا ایک اسم اور ایک فعل

سے (۳) یا دو جملوں سے (۴) یا ایک فعل اور دو اسموں سے (۵) یا ایک فعل اور تین اسموں سے (۶) یا ایک فعل اور چار اسموں سے۔

کلام دو اسموں سے مرکب ہو اس کی چار صورتیں ہیں۔ (۱) مبتدا خبر ہو۔ جیسے **زید قائم** اس مثال میں **زید** مبتداء اور **قائم** اس کی خبر ہے۔ (۲) مبتدا اور ایک ایسا فاعل ہو جو خبر کے قائم مقام بنے جیسے **أقائم الزیدان؟** میں **قائم** مبتدا ہے اور **الزیدان** فاعل ہے، جو کہ خبر کے قائم مقام ہے اور مبتدا خبر سے کلام مرکب ہوتا ہے لہذا یہاں بھی کلام مرکب ہوگا۔ (۳) ایک مبتداء ہو اور دوسرا نائب فاعل جو کہ خبر کے قائم مقام بنے جیسے **أمضروب الزیدان** میں **مضروب** مبتداء ہے اور **الزیدان** نائب فاعل ہے جو کہ خبر کے قائم مقام ہے، لہذا یہ مرکب تام ہے۔ (۴) دونوں میں ایک اسمِ فعل ہو اور دوسرا اس کا فاعل ہو جیسے **هیهات العقیق** اس مثال میں **هیهات** اسم فعل ہے اور دور ہونے کے معنی میں ہے اور **عقیق** اس کا فاعل ہے۔

فعل اور اسم سے مرکب ہونے کی دو صورتیں ہیں (۱) وہ اسم جو ما قبل فعل کا فاعل بنے جیسے **قام زید** (۲) وہ اسم جو ما قبل فعل کا نائب فاعل بنے جیسے **ضُرِبَ زید**۔

دو جملوں سے کلام مرکب ہو اس کی بھی دو صورتیں ہیں (۱) جملہ شرطیہ ہو جو شرط و جزاء پر مشتمل ہوتا ہے جیسے **إن قام زید قمت** اس مثال میں **إن قام زید** جملہ شرطیہ ہے اور **قمت** اس کی جزاء ہے۔ (۲) جملہ قسمیہ ہو جو قسم و جواب قسم پر مبنی ہوتا ہے جیسے **أحلف بالله لزید قائم** اس مثال میں **أحلف بالله** جملہ قسم اور **لزید قائم** جواب قسم ہے۔

کبھی کلام ایک فعل اور دو اسموں سے مرکب ہوتا ہے جیسے **کان زید قائم**

کبھی کلام ایک فعل اور تین اسموں سے مرکب ہوتا ہے جیسے **علمت زیدا فاضلا**

کبھی کلام ایک فعل اور چار اسموں سے مرکب ہوتا ہے جیسے **أعلمت زیدا عمرو**

فاضلاً

"ولم يعد الضمير في قام الراجع إلى زيد" میں في قام ظرف مستقر حال ہے الضمیر سے اور الراجع، الضمیر کی صفت ہے اور الی زید متعلق ہے الراجع کی طرف۔

"وإن كان المعنى أدعو أو أنادي زيدًا" یہ قول ضعیف ہے معتمد وہی ہے جس پر جمہور چلے ہیں کہ کلام فعل اور فاعل ہی سے حاصل ہوتا ہے اور حرف نداء یہ نائب ہے جیسا کہ نعم نائب ہوتا ہے هل قام زید کے جواب میں قام زید کا۔

[أقسام الكلام باعتبار مدلوله]

والكلام ينقسم إلى أمر ونهي نحو قم ولا تقعد. **وخبر** نحو جاء زيد. **واستخبار** وهو الاستفهام نحو هل قام زيد؟ فيقال: نعم أو لا. **وينقسم أيضًا إلى تمنٍ** نحو ليت الشباب يعود. **وعرض** نحو ألا تنزل عندنا. **وقسم** نحو والله لأفعلن كذا.

اور کلام منقسم ہوتا ہے امر اور نہی کی طرف جیسے **قم** اور **لا تقعد**، اور خبر کی طرف جیسے **جاء زید**، اور استخبار کی طرف اور وہ استفہام ہے جیسے **هل قام زید؟** پس کہا جائے گا **نعم** یا **لا**، اور مزید منقسم ہوتا تمنی کی طرف جیسے **ليت الشباب يعود**، اور عرض کی طرف جیسے **ألا تنزل عندنا**، اور قسم کی طرف جیسے **والله لأفعلن كذا**۔

"والكلام ينقسم إلى أمر ونهي" یہ کلام کی تقسیم اس کے مدلول کے اعتبار سے ہے یعنی جس پر کلام دلالت کرتا ہے اور اس کی تین قسمیں ہیں طلب، خبر، انشاء۔ طلب امر و نہی کو شامل ہے۔ اور خبر وہ کلام ہے جس میں صدق اور کذب کا احتمال ہو۔ اور انشاء وہ کلام ہے جس کا مدلول اس کے تلفظ سے حاصل ہو جیسے أَنْتَ حُرٌّ اسی لفظ سے مخاطب آزاد ہو جائے گا۔ اور أَنْتِ طَالِقٌ اسی لفظ سے طلاق واقع ہو گی۔ تو یہ قسم

بقیہ ان تمام کو شامل ہے جو مصنفؒ کے کلام میں مذکور ہیں اور وہ تمنی، ترجی، استفہام، عرض اور قسم ہیں۔

امر: فعل کو طلب کرنا استعلاء کے طریقہ پر۔ استعلاء کا معنی اونچا سمجھنا، بڑا سمجھنا، امر کے چار صیغے ہیں: (۱) فعل امر جیسے **خذ الكتاب بقوة**، (۲) وہ فعل مضارع جو لام امر کے ساتھ ملا ہوا ہو جیسے **لينفق ذو سعة من سعته**، (۳) اسم فعل جو امر کے معنی میں ہو جیسے **حي على الفلاح**، (۴) وہ مصدر جو فعل امر کا نائب ہو جیسے **سعيا في الخير**

نہی: ترکِ فعل کو طلب کرنا استعلاء کے طریقہ پر۔ نہی کا ایک صیغہ ہے اور وہ فعل مضارع لاء نہی کے ساتھ ہو جیسے **ولاتفسدوا في الأرض بعد إصلاحها**

استفہام: کسی چیز کے علم کو طلب کرنا۔ اور اس کے ادوات **الهمزة، هل، ما، من، متى، أيان، كيف، أين، أنى، كم** اور **أي** ہیں۔

تمنی: کسی ایسے محبوب چیز کو طلب کرنا جس کا حصول محال ہو۔ تمنی میں ضروری ہے کہ جس چیز کے حاصل کی امید کی جائے اس کا حصول عقلاً یا عادۃً محال ہو یا ہونا ممکن ہو لیکن بڑا مشکل ہو۔ اور اس کے ساتھ ایک لفظ آتا ہے ترجی جس میں کسی چیز کا حاصل ہونا قریب الوقوع ہوتا ہے یعنی آسانی سے حاصل ہوتا ہے۔

عرض: نرمی کے ساتھ کسی چیز کو طلب کرنا۔

قسم: قاف اور سین کے فتح کے ساتھ یمین کے معنی میں اور وہ فعل کو طلب کرنا نفس قسم کے ذریعہ، یا اپنے قول کو مضبوط کرنے کے لیے اللہ تعالیٰ کا نام لینا۔

[أقسام الكلام باعتبار استعماله]

ومن وجه آخر ينقسم إلى حقيقة ومجاز

اور دوسرے اعتبار سے کلام منقسم ہوتا ہے حقیت اور مجاز کی طرف۔

یہاں سے کلام کی تقسیم اس کے مدلول اور غیر مدلول میں استعمال کے اعتبار سے ہے

"**ينقسم**" میں ضمیر کلام کی طرف راجع ہے اور کلام سے مراد یہاں اصطلاحی کلام نہیں ہے اس لیے کہ حقیقت اور مجاز مفرد کے عوارض میں سے ہیں نہ کہ کلام کے عوارض میں سے لہذا مصنفؒ کی عبارت میں استخدام ہے۔ استخدام کہتے ہیں لفظ کو کسی ایک معنی میں ذکر کیا جائے اور اس کی طرف ضمیر لوٹائی جائے جو دوسرے معنی میں ہو۔

[تعريف الحقيقة]

فالحقيقة ما بقي في الاستعمال على موضوعه. وقيل ما استعمل فيما اصطلح عليه من المخاطبة وإن لم يبق على موضوعه كالصلاة في الهيئة المخصوصة فإنه لم يبق على موضوعه اللغوي، وهو الدعاء بخير. والدابة لذات الأربع كالحمار فإنه لم يبق على موضوعه وهو كل ما يدب على الأرض.

پس حقیقت وہ لفظ ہے جو باقی رہے استعمال میں اپنے معنی موضوع لہ لغوی پر اور کہا گیا کہ حقیقت وہ لفظ ہے جو مستعمل ہو اس معنی میں جس پر اتفاق کیا گیا ہو مخاطبین کی جانب سے، اگرچہ وہ باقی نہ ہو اپنے معنی موضوع لہ لغوی پر، جیسے لفظِ صلاۃ ہیئتِ مخصوصہ میں، اس لیے کہ وہ باقی نہیں ہے اپنے معنی موضوع لہ لغوی پر، اور وہ بھلائی کی دعاء کرنا ہے، اور لفظ **دابۃ** چار پاؤں والوں کے لیے جیسے **حمار**، اس لیے کہ وہ باقی نہیں ہے اپنے معنی موضوع لہ لغوی پر اور وہ ہر اس حیوان کو کہتے ہیں جو زمین پر چلتا ہو۔

"**فالحقيقة**" لغوی طور پر حقیقت کا لفظ "**حق**" سے لیا گیا ہے جو اگر فاعل کے معنی میں ہو تو اس کا مطلب "**ثابت**" ہوتا ہے اور اگر مفعول کے معنی میں ہو تو اس کا مطلب مُثْبَت (ثابت شدہ) ہوتا ہے۔

"**علی موضوعه**" یعنی پہلی مرتبہ لفظ جس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے اس معنی میں اس کا استعمال کرنا یہ حقیقت ہے۔ اور وضع سے مراد لغوی وضع ہے جیسے لفظ اسد کو اَوَّلاً وضع کیا ہے لغت والوں نے حیوان مفترس پر دلالت کرنے کے لیے۔ اور اس کو حقیقت لغویہ کہتے ہیں مذکورہ حقیقت کی تعریف خاص ہے حقیقت لغویہ کے ساتھ اور حقیقت شرعیہ اور حقیقت عرفیہ کو شامل نہیں ہے۔

لغوی کا مطلب یہ ہے کہ اس کو وضع کیا ہو اہل لغت نے چاہے اصطلاح سے ہو یعنی لوگوں نے اس کو وضع کیا ہو یا توقیفی ہو یعنی اللہ کی طرف سے آیا ہو۔

حقیقت کی مذکورہ تعریف میں وضع اور استعمال دونوں کی شرط ہیں لہذا مہمل نکل جائے گا اس لیے کہ وہ موضوع نہیں اور غلط نکل جائے گا اس لیے کہ اس معنی میں استعمال نہیں۔

"**من المخاطبة**" طاء کے کسرہ کے ساتھ یعنی چاہیے اس کے مخاطبین اہل لغت ہوں یا شارع ہو یا عرف عام یا عرف خاص والے ہوں۔ یہ تعریف ما قبل کے تعریف کے مقابلے میں عام ہے اس لیے کہ یہ تعریف حقیقت لغویہ، حقیقت شرعیہ اور حقیقت عرفیہ کو شامل ہے۔ عرف عام سے مراد وہ لوگ ہیں جس کے ناقل متعین نہ ہو اور عرف خاص سے مراد وہ لوگ ہیں جس کے ناقل متعین ہو۔

"**کالصلاة في الهيئة المخصوصة**" یہ مثال اس کی ہے جس کے ناقل شارع ہیں اس کو حقیقت شرعیہ کہتے ہیں۔

"**والدابة لذات الأربع کالحمار**" یہ مثال اس کی ہے جس کے ناقل عرف عام ہیں اس کو حقیقت عرفیہ کہتے ہیں۔

"**وهو کل ما يدب على الأرض**" دابۃ سے مراد ہر وہ جاندار جو آسمان کے نیچے ہو لہذا اس میں مچھلی پرندے بھی داخل ہوں گے اور فرشتے خارج ہوں گے۔

[تعريف المجاز]

والمجاز ما تجوز أي تعدي به **عن موضوعه** هذا على المعنى الأول للحقيقة. وعلى الثاني هو ما استعمل في غير ما اصطلح عليه من المخاطبة.

اور مجاز وہ لفظ ہے جس کو ہٹا دیا گیا ہو اس کے معنی موضوع لہ لغوی سے، یہ تعریف حقیقت کے پہلے معنی پر جاری ہے، اور دوسرے معنی کے مطابق مجاز وہ لفظ ہے جو مستعمل ہو اس معنی کے علاوہ میں جس پر اتفاق کیا گیا ہو مخاطبین کی جانب سے۔

"والمجاز" لغت میں مجاز جواز کی جگہ کو کہتے ہیں یا اگر مصدر میمی مان لیا جائے تو صرف جواز کو کہتے ہیں۔

"ما تجوز أي تعدي به عن موضوعه" تجوز فعل مجہول کے ساتھ ہے جو دراصل 'تجاوز' سے نکلا ہے جس کا معنی ہے: پار کر جانا اور پھاند جانا۔ یعنی اس کے محل سے گزار کر کسی اور معنی میں استعمال کیا گیا ہو۔

اس کی مثال: **رأيت اسدا في الحمام** میں لفظ **"اسد"** کا بہادر آدمی کے لیے استعمال ہونا ہے کیونکہ یہ اس معنی کے علاوہ میں استعمال ہوا ہے جس کے لیے اس کو پہلی مرتبہ بنایا گیا تھا۔ دراصل اس لفظ کو چیر پھاڑ کرنے والے درندے کے لیے بنایا گیا تھا، پھر اس کے پہلے محل سے گزار کر اس کو بہادر آدمی کے لیے استعمال کیا گیا۔

"على المعنى الأول للحقيقة" یعنی وہ لفظ جو استعمال میں اپنے معنی موضوع لہ لغوی پر باقی رہے۔

"وعلى الثاني" یعنی وہ لفظ جو مستعمل ہو اس معنی میں جس پر اتفاق ہو مخاطبین کی جانب سے۔

"**في غير ما اصطلح عليه من المخاطبة**" لہذا لفظ "**صلاة**" شرع کی طرف نظر کرنے کے اعتبار سے عبادت مخصوصہ کے معنی میں حقیقت ہے اور دعا کے معنی میں مجاز ہے۔ اور لغت کی طرف نظر کرنے کے اعتبار سے دعا کے معنی میں حقیقت ہے اور عبادت مخصوصہ کے معنی میں مجاز ہے۔

[أقسام الحقيقة]

والحقيقة إما لغوية بأن وضعها أهل اللغة كالأسد للحيوان المفترس. **وإما شرعية** بأن وضعها الشارع كالصلاة للعبادة المخصوصة **وإما عرفية** بأن وضعها أهل العرف العام كالدابة لذات الأربع كالحمار، وهي لغة لكل ما يدب على الأرض. أو الخاص كالفاعل للاسم المرفوع عند النحاة. وهذا التقسيم ماشٍ على التعريف الثاني للحقيقة دون الأول القاصر على اللغوية.

اور حقیقت یا تو لغویہ ہوگی اس کی صورت یہ ہے کہ اس کو وضع کیا ہو اہل لغت نے، جیسے لفظ **اسد** حیوان مفترس کے لیے، اور یا تو شرعیہ ہوگی اس کی صورت یہ ہے کہ اس کو وضع کیا ہو شارع نے، جیسے لفظ صلاۃ مخصوص عبادت کے لیے اور یا تو عرفیہ ہوگی اس کی صورت یہ ہے کہ اس کو وضع کیا ہو عام عرف والوں نے، جیسے لفظ **دابة** چار پاؤں والے کے لیے جیسے **حمار**، اور **دابة** لغۃً نام ہے ہر اس حیوان کا جو زمین پر چلتا ہو، یا خاص عرف والوں نے جیسے لفظ فاعل اسمِ مرفوع کے لیے نحویوں کے نزدیک، یہ تقسیم جاری ہے حقیقت کی دوسری تعریف پر نہ کہ پہلی تعریف پر جو خاص ہے لغویہ کے ساتھ۔

"**والحقيقة إما لغوية**" یہ تقسیم حقیقت کی دوسری تعریف پر جاری ہوگی نہ کہ

حقیقت کی پہلی تعریف پر جیسا کہ آگے شارحؒ نے اس پر تنبیہ فرمائی ہے۔

"دون الأول القاصر علی اللغویة" لہذا پہلی تعریف کے مطابق وہ لفظ جس پر حقیقت شرعیہ یا حقیقت عرفیہ کا اطلاق ہوتا ہے وہ مجاز میں سے ہوگا۔

جان لو کہ اصطلاح میں مجاز کی دو قسمیں ہیں: (۱) لغوی۔ (۲) عقلی۔

(۱) مجاز لغوی: وہ لفظ ہے جسے کسی قرینہ کی وجہ سے اس معنی کے علاوہ میں استعمال کیا جائے، جس کے لیے اسے وضع کیا گیا ہو۔

مثلاً آپ کا یہ کہنا کہ "رَأَیْتُ أَسَداً یَحْمِلُ سَیْفًا"۔ اس مثال میں "اسد" (شیر) کو اس کے حقیقی معنی میں جو کہ ایک معروف حیوان ہے، نہیں استعمال کیا گیا ہے، بلکہ اسے ایک دوسرے معنی میں استعمال کیا گیا ہے یعنی "بہادر آدمی" یہ اس کا مجازی معنی ہے۔ ان دونوں معانی کے مابین بہادری کا تعلق ہے۔ اور جانور کے تلوار اٹھانے کا محال ہونا قرینہ ہے۔

تعلق اور اس کی غرض: مجاز میں علاقہ یعنی تعلق کی شرط اس لیے لگائی گئی ہے تاکہ اگر لفظ کو بھول کر یا غلطی سے اس معنی کے علاوہ معنی میں استعمال کیا جائے تو اس بھول یا غلطی کو مجاز کی تعریف سے نکالا جاسکے۔ مثال کے طور پر آپ کہیں کہ قلم پکڑاؤ اور اشارہ کتاب کی طرف کریں۔ اسی طرح اگر جان بوجھ کر بھی لفظ کو غیر موضوع لہ میں استعمال کیا جائے اور ان دونوں معنوں میں کوئی تعلق اور مناسبت نہ ہو تو اسے بھی مجاز کی تعریف سے نکالا جاسکے۔ مثال کے طور پر آپ کہیں کہ اس کتاب کو پکڑلو یا میں نے کتاب خریدی حالانکہ آپ کے کہنے کا مقصد سیب یا کپڑا مراد لینا تھا، تو یہاں نہ تو کتاب اور سیب کے درمیان کوئی مناسبت ہے اور نہ کتاب اور کپڑے کے درمیان۔

تعلق یا تو مشابہت والا ہوتا ہے جیسا کہ مذکورہ بالا مثال میں بہادر آدمی شیر سے شجاعت میں مشابہ ہے کیونکہ یہ معنی دونوں میں مشترک ہیں۔

یا پھر مشابہت والا نہیں ہوتا جیسے لوگوں کا کہنا ہے کہ: امیر نے شہر میں اپنی آنکھیں پھیلا دی ہیں، یعنی اپنے جاسوس پھیلا دیئے ہیں۔

ہر وہ مجاز جس کا تعلق مشابہت والا ہو، یعنی معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان تعلق مشابہت والا ہو، اسے استعارہ کہتے ہیں کیونکہ پہلے آپ نے تشبیہ دی، پھر مشبہ بہ والے لفظ کو عاریۃً لے کر مشبہ پر فٹ کر دیا۔

اور ہر وہ مجاز جس کا تعلق مشابہت والا نہ ہو، یعنی معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان تعلق مشابہت والا نہ ہو اسے مجاز مرسل کہتے ہیں، کیونکہ وہ مشابہت کی قید سے آزاد ہوتا ہے۔

بغیر مشابہت والے تعلق بہت سارے ہیں کیونکہ یہ ہر قسم کی مناسبت کو شامل ہے، دو معنوں کے درمیان ہر وہ تعلق جو لفظ کو ایک معنی سے دوسرے معنی کی طرف منتقل کرنا صحیح قرار دیتا ہے۔ جیسے کہ کل اور جزء کا تعلق ہے کہ بولا تو 'کل' جاتا ہے لیکن مراد 'جزء' لیا جاتا ہے، مثال کے طور پر "**یجعلون أصابعھم**" أصابع سے مراد أنامل ہے کل بول کر جزء مراد لیا گیا ہے۔ دوسری مثال یہ ہے کہ لفظ 'جزء' کا بولا جائے اور مراد 'کل' لیا جائے، جیسے رقبہ بول کر غلام مراد لینا۔ "**تحریر رقبة**" میں رقبة سے مراد غلام ہے۔

اسی طرح سبب اور مسبب کا تعلق ہے کہ سبب بول کر مسبب مراد لیا جاتا ہے، مثال کے طور پر **عَظُمَتْ یَدُ فُلانٍ ای نِعْمَتُہُ**۔ ید سبب ہے نعمت کا۔

اور کبھی مسبب بول کر سبب مراد لیا جاتا ہے، جیسے: آسمان نے نباتات برسائی یعنی بارش، نباتات مسبب ہے اور مطر سبب ہے، مسبب بول کر سبب مراد لیا ہے۔

اسی طرح حال اور محل کا تعلق ہے کہ کبھی آپ 'حال' بول کر 'محل' مراد لیتے ہیں اور کبھی 'محل' بول کر 'حال' مراد لیتے ہیں۔

مجاز لغوی مفرد بھی ہوتا ہے اور مرکب بھی:

(۱) مجاز لغوی مفرد: وہ مجاز لغوی ہے جو ایک لفظ میں ہو اس کی مثالیں گزر چکیں۔

(۲) مجاز لغوی مرکب: وہ مجاز لغوی ہے جو جملوں میں ہو، اگر اس میں تعلق مشابہت والا ہو تو اس کا نام استعارہ تمثیلیہ ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو اس کا نام مجاز مرسل مرکب ہے۔

استعارہ تمثیلیہ کی مثال: مشبہ بہ کے لفظ کو ذکر کیا جائے اور مشبہ کا ارادہ کیا جائے جیسے صدقہ کرنے میں متردد شخص کو کہو کہ میں تمہیں دیکھ رہا ہوں کہ تم ایک قدم آگے کرتے ہو اور دوسرا پیچھے کر لیتے ہو۔

مجاز مرکب مرسل کی مثال: وہ خبری جملے جو اخبار کے بجائے انشاء میں استعمال ہوتے ہوں۔ جیسے بِعْتُ، وَاشْتَرَيْتُ۔ هَوايَ مَعَ الرَّكْبِ اليَمانِينَ مُصْعِدُ ... جَنِيبٌ وجُثْمانِي بِمَكَّةَ مُوثَقُ اس شعر سے مقصود اخبار نہیں ہے بلکہ حسرت و حزن کا اظہار مقصود ہے۔

(۲) مجاز عقلی: مجاز عقلی میں نسبت میں مجاز ہوتا ہے چاہے مسند الیہ اور مسند میں مجاز ہو یا نہ ہو۔ جیسے آپ کا یہ قول کہ امیر نے محل بنایا۔

مجاز عقلی میں طرفین یعنی مسند الیہ اور مسند حقیقی معنی میں بھی ہو سکتے ہیں اور مجازی معنی میں بھی۔ اس کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) دونوں حقیقت جیسے أنبت الربيع البقل، موسم بہار نے سبزی اگائی (۲) دونوں مجاز ہوں جیسے أحيا الأرض شباب الزّمان، زمانہ کے شباب نے زمین کو زندہ کر دیا (۳) مسند الیہ حقیقت مسند مجاز، احی الأرض الربيع (۴) مسند الیہ مجاز مسند حقیقت جیسے أنبت البقل شباب الزمان (مختصر المعانی: ۵۷/ ۵۸)

اسی طرح تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ میں تَجْرِيْ فعل کی نسبت الأنهار ظرف کی طرف یہ مجاز عقلی ہے۔ اس لیے کہ بہتا پانی ہے نہ کہ نہر۔

فعل کی اسناد فاعل کی طرف، مفعول بہ کی طرف، ظرف کی طرف، مصدر کی طرف ہوتی ہے۔ ان سب کی طرف فعل معروف کی بھی اسناد ہوتی ہے اور فعل مجہول کی بھی، فعل معروف کی اسناد فاعل کی طرف ہو تو حقیقت ورنہ اسناد مجازی ہو گی، اور فعل مجہول کی مفعول بہ کی طرف اسناد ہو تو حقیقت ورنہ اسناد مجازی ہو گی اس کو مجاز فی الترکیب بھی کہتے ہیں۔

[أقسام المجاز]

والمجاز إما أن يكون بزيادة أو نقصان أو نقل أو استعارة، فالمجاز بالزيادة مثل قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، فالكاف زائدة وإلا فهي بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال، والقصد بهذا الكلام نفيه.

اور مجاز یا تو زیادت کی وجہ سے ہو گا یا نقصان کی وجہ سے یا نقل کی وجہ سے یا استعارۃ کی وجہ سے پس مجاز بالزیادۃ جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (اس کے مثل کوئی شئ نہیں ہے) تو کاف زائد ہے ورنہ وہ مثل کے معنی میں ہو تو اللہ کے لیے مثل ثابت ہو گا اور وہ محال ہے، اور قصد اس کلام سے مثل کی نفی ہے۔

ما قبل میں یہ بات گزر گئی کہ مجاز دو ہوتے ہیں ایک مجاز لغوی اور دوسرا مجاز عقلی۔ مجاز میں لفظ بولتے ہیں تو اس کا حقیقی معنی مراد نہیں لیا جاتا بلکہ دوسرا معنی مراد لیا جاتا ہے تو اب دوسرے معنی مراد لینے کے لیے آپ کو تعلق بتانا ہو گا تو مجاز میں کونسے تعلقات ہوتے ہیں ان میں سے کچھ کو یہاں بیان کریں گے۔

"**فالمجاز بالزيارة**" زیادتی سے مراد کلام میں اس لفظ کو ساقط کرنے کے باوجود کلام درست رہے۔ بالزیادۃ میں باء سببی ہے۔

"فالکاف زائدة" زائد اس لیے ہے کہ کاف مثل کے معنی میں آتا ہے اور آگے مثل کا لفظ بھی آرہا ہے اگر اس کو زائد قرار نہ دیا جائے تو معنی خراب ہو جاتا ہے مثلاً کاف کی جگہ فی الحال مثل رکھ دیا جائے تو عبارت یوں بنے گی لیس مثل مثلہ تو ترجمہ ہو گا اللہ تعالیٰ کے مثل کا کوئی مثل نہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ کا مثل ہے لیکن مثل کا کوئی مثل نہیں۔ جیسے زید کے دوست کا کوئی دوست نہیں تو زید کا دوست ہے لیکن اس دوست کا کوئی دوست نہیں۔

لہذا اس میں علاقہ زیادت کا ہے وہ اس طرح کہ "اللہ کے مثل کا مثل کوئی نہیں" یہ اس آیت کا حقیقی معنی ہے اور "اللہ کا مثل کوئی نہیں" یہ اس آیت کا مجازی معنی ہے اور یہ مجازی معنی حرف کو زائد ماننے کی وجہ سے ہے۔

بعضوں نے کہا کہ کاف زاہد نہیں ہے بلکہ یہ کلام کنایہ کے انداز میں ہوا ہے مقصد یہ ہے کہ اللہ کا مثل کوئی نہیں ہے اور اس کو ادا اس طرح کیا گیا ہے کہ اللہ کے مثل کا مثل کوئی نہیں معنی دونوں کا وہی ہے۔ تو ملزوم بول کر لازم کا ارادہ کیا گیا ہے جب اللہ کے مثل کا مثل نہیں تو معلوم ہوا اللہ کا کوئی مثل نہیں اس لیے کہ اللہ کا مثل ہوتا تو اس مثل کا بھی مثل ہوتا اور وہ خود ذات باری تعالیٰ ہوتے۔ مثلاً آپ کو صراحتاً کہتا ہوں کہ زید کا کوئی بھائی نہیں، اور ایک کنایہ انداز میں کہتا ہوں کہ زید کے بھائی کا بھائی نہیں معنی اس کا وہی ہے جو پہلے کلام کا تھا اس لیے کہ اگر زید کا بھائی ہوتا تو اس بھائی کا بھی بھائی ہوتا جو خود زید ہوتا۔ اور کنایہ ابلغ ہوتا ہے صریح کے مقابلہ میں یعنی اشارے میں کہی گئی بات واضح بات سے بڑھ کر یعنی کامل ہوتی ہے کیونکہ کنایہ میں کسی چیز کا اثبات مع دلیل ہوتا ہے۔ جیسے میں صراحتاً کہوں کہ زید لمبے قد والا ہے تو اس میں کوئی دلیل موجود نہیں اور اگر کسی کو کنایہ انداز میں کہوں کہ زید لمبی قمیص والا ہے تو اس میں طویل القامت پر دلیل بھی موجود ہے اور وہ اس کے قمیص کا لمبا ہونا اسلئے کہ

قمیص اسی کی لمبی ہو گی جس کا قد لمبا ہو گا۔

یا مثل نفس (ذات) کے معنی میں ہے جیسے قرآن کریم میں ہے ﴿فَاِنْ اٰمَنُوْا بِمِثْلِ مَآ اٰمَنْتُمْ بِهٖ فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾ [البقرۃ ۱۳۷]

یا مِثل مَثَل کے معنی میں ہو جس کے معنی صفت کے ہوتے ہیں جیسے قرآن کریم میں ہے ﴿مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُوْنَ﴾ [الرعد:۳۵] اس جنت کی صفت جس کا وعدہ پرہیز گاروں کو دیا گیا ہے۔

والمجاز بالنقصان مثل قوله تعالى ﴿وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ أي أهل القرية. وقَرُب صدق تعريف المجاز على ما ذكر بأنه استعمل نفي مثل المثل في نفي المثل وسؤال القرية في سؤال أهلها.

اور مجاز بالنقصان جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ﴿وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ (اور گاؤں سے پوچھو) یعنی گاؤں والوں سے، اور مذکورہ اللہ کے فرمانوں پر مجاز کی تعریف کا صادق آنا قریب ہو گیا اس طور پر کہ مثلِ مثل کی نفی کو استعمال کیا گیا ہے مثل کی نفی میں اور سوال قریہ کو استعمال کیا گیا ہے سوال اہل قریہ میں۔

"**والمجاز بالنقصان**" یہاں علاقہ حذف کا بیان ہو رہا ہے کہ ماقبل آیت میں "گاؤں سے پوچھو" یہ اس کا حقیقی معنی ہے اور "گاؤں والوں سے پوچھو" یہ مجازی معنی ہے اور یہ مجازی معنی کلمہ کو حذف ماننے کی وجہ سے ہوا ہے۔

"**وقرب صدق تعريف المجاز على ما ذكر إلخ**" یہاں ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ مجاز بالزیادۃ اور مجاز بالنقصان ان دونوں پر مجاز کا نام صادق نہیں آتا اس لیے کہ مصنفؒ نے فرمایا کہ مجاز وہ لفظ ہے جس کو معنی موضوع لہ لغوی سے ہٹا دیا گیا ہوں اور کاف اور قریہ میں سے ہر ایک اپنے معنی موضوع لہ لغوی میں استعمال ہوا

ہے؟ تو شارحؒ نے جواب دیا کہ مثل کے مثل کی نفی کو مثل کی نفی میں استعمال کیا گیا ہے جو اس کا موضوع لہ معنی نہیں ہے۔ اسی طرح سوالِ قریہ کو سوالِ اہلِ قریہ میں استعمال کیا گیا۔ قریہ محل ہے اور اہل قریہ حال ہے۔ محل بول کر حال مراد لیا گیا ہے۔

والمجاز بالنقل كالغائط فيما يخرج من الإنسان نقل إليه عن حقيقته وهي المكان المطمئن من الأرض تقضى فيه الحاجة بحيث لا يتبادر منه عرفًا إلا الخارج.

اور مجاز بالنقل جیسے لفظ غائط استعمال کیا گیا ہے اس معنی میں جو انسان کے دبر سے خارج ہوتا ہے یعنی وہ لفظ اس معنی کی طرف منقول ہوا اس کے حقیقی معنی سے اور وہ حقیقی معنی زمین کا نشیبی حصہ ہے جس میں حاجت پوری کی جاتی ہے، اس طور پر کہ اس سے مبادرت نہیں کرتا عرفا مگر خارج من الانسان۔

"**والمجاز بالنقل كالغائط**" مجاز بالنقل سے مراد یہاں حقیقت عرفیہ ہے۔ اس کو مجاز میں شمار کیا گیا اس کے معنی لغوی سے منقول ہونے کی وجہ سے۔ ورنہ اہل عرف کے استعمال کی طرف نظر کرنے کے اعتبار سے وہ حقیقت کے اقسام میں سے ہے۔ اور اس مثال میں معنی حقیقی اور معنی مجازی کے درمیان علاقہ مجاورت کا بھی ہے جس کو شارحؒ نے بیان کیا ہے۔ "**وهي المكان المطمئن من الأرض تقضى فيه الحاجة**" کے اندر۔ اور وہ مجاز جس کا علاقہ مشابہت کے علاوہ ہو یعنی معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان تعلق مشابہت کے علاوہ کا ہو، اس کو مجاز مرسل کہتے ہیں۔ جیسا کہ ما قبل میں اس کی بحث گزر گئی۔

"**لا يتبادر منه عرفًا إلا الخارج**" یعنی اس لفظ سے خارج من الانسان ذہن میں آتا ہے، نشیبی زمین نہیں۔

والمجاز بالاستعارة كقوله تعالى ﴿جِداراً يُرِيدُ أنْ يَنْقَضَّ﴾ أي يسقط فشبه ميله إلى السقوط بإرادة السقوط التي هي من صفات الحي دون الجماد. والمجاز المبني على التشبيه يسمى استعارة.

اور مجاز بالاستعارۃ جیسے اللہ تعالی کا ارشاد ﴿جِداراً يُرِيدُ أنْ يَنْقَضَّ﴾ (دیوار گرنا چاہتی ہے) **ینقض** سے مراد **یسقط** ہے تو دیوار کے سقوط کی طرف مائل ہونے کو تشبیہ دی گئی ہے گرنے کا ارادہ کرنے کے ساتھ جو ارادہ حی کی صفات میں سے ہے نہ کہ جماد کی صفات میں سے اور وہ مجاز جس کی بناء تشبیہ پر ہو اس کو استعارۃ کہا جاتا ہے۔

"**والمجاز بالاستعارة**" وہ مجاز جس کا علاقہ مشابہت کا ہو، یعنی معنی مجازی اور معنی حقیقی کے درمیان تعلق مشابہت کا ہو اسے مجاز بالاستعارۃ کہتے ہیں۔

استعارہ کے لغوی معنی "عاریتاً مانگنا یا لینا" کے ہیں۔ علمِ اصطلاح میں استعارہ اُس لفظ کو کہتے ہیں جو حقیقی معنی کے بجائے غیر حقیقی یا مجازی معنی میں استعمال ہو، اور حقیقی و مجازی معنوں میں تشبیہ کا تعلق پایا جائے۔ یعنی لفظ کے حقیقی معنی کا لباس عاریتاً لے کر مجازی معنی کو پہنانے کا نام استعارہ ہے۔

استعارہ کی بنیاد تشبیہ پر ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ایک شے بول کر دوسری شے مراد لی جاتی ہے، اور ان دونوں اشیا میں تشبیہ کا علاقہ ہوتا ہے، مگر جس طرح تشبیہ میں دونوں اشیاء (مشبہ اور مشبہ بہ) مذکور ہوتی ہیں، استعارہ میں اس طرح نہیں ہوتا بلکہ اس میں فقط ایک شے یعنی مشبہ بہ یا مشبہ اور مشبہ بہ کے لوازمات کا ذکر ہوتا ہے، اور ان لوازمات سے پتہ چلتا ہے کہ کیا شے بول کر کیا شے مراد لی گئی ہے؟ اور یہ نشان بھی ظاہر ہوتا ہے کہ مراد کیوں لی گئی ہے؟ اس حوالے سے اگر دیکھا جائے تو

استعارہ کے ارکان یہ بنتے ہیں:

مستعار لہ: جس کے لیے لفظ بطورِ عاریت لیا گیا ہو۔

مستعار منہ: جس سے کوئی لفظ عاریتاً لیا گیا ہو۔

مستعار: جو لفظ استعمال ہوتا ہے اسے مستعار کہتے ہیں۔ یعنی جو لفظ عاریتاً لیا گیا ہو۔

وجہِ جامع: وہ مشترک صفت جس کی بنا پر استعارہ کیا جائے، وجہِ جامع کہلاتی ہے۔

نوٹ: استعارہ میں مستعار لہ اور مستعار منہ کو طرفینِ استعارہ کہتے ہیں۔

مثلاً رأيت أسدا يرمي میں لفظ اسد معنی غیر موضوع لہ میں استعمال ہوا ہے اس لیے کہ اس کا معنی موضوع لہ جنگلی درندہ ہے تو یہاں اسد بول کر بہادر آدمی مراد لیا گیا ہے اور دونوں معنی کے درمیان علاقہ و تعلق مشابہت کا ہے کہ بہادر آدمی کو شیر کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے۔

تو ہم نے لفظ اسد کو کچھ دیر کے لیے مانگ کر لیا حیوان مفترس سے، تو حیوان مفترس مستعار منہ ہے۔ اور بہادر آدمی کے لیے استعمال کیا تو اسد کے لفظ کا جنگلی درندہ جو معنی ہے اس سے مانگ کر لیا تو جس سے مانگ کر لیا اس کو کہتے ہیں مستعار منہ یعنی حیوان مفترس، اور بہادر آدمی کے لیے مانگ کر لیا ہے تو بہادر آدمی ہوا مستعار لہ اور لفظ اسد کو مانگ کر لیا ہے تو لفظ اسد ہوا مستعار۔

نوٹ: مشبہ مستعار لہ کہلاتا ہے اور مشبہ بہ مستعار منہ کہلاتا ہے۔ اور مشبہ بہ کا لفظ مستعار کہلاتا ہے۔

"**فشبه ميله إلى السقوط بإرادة السقوط الخ**" یہاں لفظ إرادة کو مانگ کر لیا گیا اور انحراف (المیل) کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے تو إرادة کے لفظ کا جو معنی ہے (چاہنا، خواہش کرنا، پسند کرنا) اس سے مانگ کر لیا تو جس سے مانگ کر لیا اس کو کہیں گے مستعار منہ اور انحراف کے معنی کے لیے مانگ کر لیا ہے تو انحراف ہوا مستعار لہ

اور لفظ إرادة کو مانگ کر لیا تو لفظ إرادة ہوا مستعار۔

تو یہاں المیل کو تشبیہ دی گئی ہے إرادة کے ساتھ اور دونوں میں مشترک جامع وصف مطلق کسی کام کے قریب ہونا ہے۔ اور مشبہ کو حذف کیا گیا ہے اور مشبہ بہ مذکور ہے لہذا استعارہ کہلائے گا۔

[تعريف الأمر وبيان دلالة صيغة إفعل]

والأمر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب، فإن كان الاستدعاء من المساوي سمي التماسًا أو من الأعلى سمي سؤالًا، وإن لم يكن على سبيل الوجوب بأن جوز الترك فظاهره أنه ليس بأمر أي في الحقيقة.

اور امر طلب کرنا ہے فعل کو قول کے ذریعہ اس شخص سے جو درجہ میں اپنے سے کم ہو وجوب کے طریقہ پر، پس اگر طلب ہو اس شخص سے جو درجہ میں برابر ہو تو اس کو التماس کہا جائے گا، یا اس شخص سے جو درجہ میں اعلیٰ ہو تو اس کو سوال کہا جائے گا، اور اگر وجوب کے طریقہ پر نہ ہو بایں صورت کہ جائز قرار دیا جائے ترک کو تو تعریف کا ظاہر یہ ہے کہ وہ امر نہیں ہے یعنی حقیقت میں۔

امر کا لفظ دو معنوں کے لیے استعمال ہوتا ہے:

۱۔ فعل کو طلب کرنے کے لیے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿وَأْمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ﴾ [طه:۱۳۲] اور اپنے گھر والوں کو نماز کا حکم دیجئے۔ اس کی جمع اوامر آتی ہے۔

۲۔ کام، حالت اور معاملہ کے لیے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ﴾ [آل عمران:۱۵۹] اور معاملات میں ان سے مشورہ لیجئے۔ اس کی جمع امور آتی ہے۔ یہاں امر پہلے معنی میں ہے کیونکہ اس میں طلب کا معنی پایا جاتا ہے۔

"**والأمر استدعاء الفعل بالقول**"**بالقول** متعلق ہے استدعاء سے اور اس سے مراد اِفْعَلْ کا صیغہ ہے اس سے **استدعاء بالإشارة** اور **استدعاء بالكتابة** نکل جائیں گے۔

"**ممن هو دونه**" یہ متعلق ہے استدعاء سے، اور مصنفؒ نے امر میں علو کی شرط لگائی ہے یعنی طالب مرتبہ میں اعلیٰ ہو مطلوب منہ سے۔

"**فظاهره أنه ليس بأمر**" اس عبارت کا ظاہر یہ ہے کہ واجب تو مأمور ہو گا۔ مندوب مأمور نہیں ہو گا۔ تو اس صورت میں یہ صیغہ جب مندوب میں استعمال ہو گا تو حقیقت نہیں ہو گا بلکہ مجاز ہو گا۔

"**أي في الحقيقة**" یہاں ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ مطلق امر کی نفی کرنا درست نہیں ہے اس لیے کہ جس میں ترک کا جواز ہو تو وہ امر غیر جازم کہلاتا ہے؟ تو شارحؒ نے جواب دیا کہ یہاں نفی امر حقیقی کی ہے اور وہ امر جس میں طلب غیر جازم ہو امر غیر حقیقی یعنی امر مجازی ہے اس لیے کہ امر حقیقت میں وجوب کے لیے آتا ہے۔ تو ظاہر یہ ہے کہ علی سبیل الوجوب نہ ہو تو یہ صیغہ امر نہ ہو گا۔

وصيغته الدالة عليه **إفعل** نحو اضرب وأكرم واشرب، **وهي عند الإطلاق والتجرد عن القرينة** الصارفة عن طلب الفعل **تحمل عليه** أي على الوجوب نحو: ﴿وأَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾، **إلا ما دل الدليل على أن المراد منه الندب أو الإباحة فيحمل عليه** أي على الندب أو الإباحة. مثال الندب ﴿فَكاتِبُوهُمْ إنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾، ومثال الإباحة ﴿وإذا حَلَلْتُمْ فاصْطادُوا﴾، وقد أجمعوا على عدم وجوب الكتابة والاصطياد.

اور امر کا وہ صیغہ جو امر پر دلالت کرتا ہے **افعل** ہے جیسے **اضرب** اور **اکرم** اور **اشرب**، اور اس صیغہ کو مطلق ہونے کی صورت میں اور خالی

ہونے کی صورت میں اس قرینہ سے جو طلب فعل سے پھیر دے محمول کیا جائے گا اس پر یعنی وجوب پر جیسے ﴿وأقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ (تم نماز قائم کرو) مگر وہ صیغہ جس میں دلیل ندب یا اباحت مراد ہونے پر دلالت کرے تو اس کو اس پر یعنی ندب پر یا اباحت پر محمول کیا جائے گا ندب کی مثال ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ (تم ان سے عقد کتابت کا معاملہ کرو اگر تم کو ان میں کوئی بھلائی نظر آتی ہو) اور اباحت کی مثال ﴿وإذا حَلَلْتُمْ فاصْطادُوا﴾ (اور جب تم حلال ہو جاو تو شکار کرو) اور کتابت اور شکار کے عدم وجوب پر فقہاء کا اجماع ہے۔

"وصيغته الدالة عليه إفعل" صيغته میں ہاء ضمیر راجع ہے امر کو اور امر کے صیغہ میں إفعل سے مراد إفعل کا مادہ ہے نہ کہ اس کی ہیئت لہذا وہ شامل ہو گا فعل ثلاثی کو جیسے إضرب، إشرب، أنصر اور فعل رباعی کو جیسے أكرم، قرطس اور فعل خماسی کو جیسے انطلق، استمع اور فعل سداسی کو جیسے استنصر۔

امر کے کچھ صیغے ہیں جو اگر کسی قرینہ صارفہ سے خالی ہوں تو طلب فعل پر دلالت کرتے ہیں، یہ صیغے چار ہیں:

۱۔ فعل امر: جیسے: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ﴾ [الإسراء:۷۸] نماز قائم کرو۔

﴿اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُم﴾ [نوح:۱۰] اپنے رب سے بخشش طلب کرو۔

﴿يا أَيهَا النَّبِي جَاهِدِ الكُفَّارَ وَالمُنَافِقِينَ﴾ [التوبۃ:۷۳] اے نبی ﷺ! کفار اور منافقین سے جہاد کیجئے۔

۲۔ مضارع مجزوم بلام امر: جیسے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيتِ الْعَتِيقِ﴾ [الحج:۲۹] پھر وہ اپنا میل کچیل دور کریں اور اپنی نذریں پوری کریں اور اللہ کے قدیم گھر کا طواف کریں۔

۳۔ اسم فعل بمعنی امر: جیسے اللہ رب العالمین کا یہ فرمان ہے: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ [المائدة:۱۰۵] اے ایمان والو! تم اپنی فکر کرو۔

۴۔ فعل امر کا نائب مصدر: جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [محمد:۴] توان کی گردنیں مارو۔

"فيحمل عليه أي على الندب أو الإباحة" دراصل شارحؒ "عليه" میں ہا ضمیر کا مرجع "الندب" اور "الإباحة" کو ذکر کر کے اشارہ کرنا چاہتے ہیں اس بات کی طرف کہ اگر عطف "أو" کے ذریعہ سے ہو تو مفرد کی ضمیر لائی جائے گی اس لیے کہ وہ أحد الأمرين کی تاویل میں ہوتا ہے۔ لہذا مصنف کا مفرد کی ضمیر لانا صحیح ہے۔

"وقد أجمعوا على عدم وجوب الكتابة والاصطياد" یعنی "فَكَاتِبُوهُمْ" اور "فَاصْطَادُوا" میں قرینہ صارفہ اجماع ہے جو عدم وجوب کی دلیل ہے۔ مزید دونوں صیغوں میں قرینہ صارفہ یہ ہے کہ وہ دونوں معاملات اور اکتساب میں سے ہیں یعنی عقد کتابت عقد جواز میں سے ہے اور شکار کا حصول بھی جائز کاموں میں سے ہے۔

عقد کتابت ایک قسم کی قرارداد ہے کہ جو دو افراد کے درمیان طے پاتی ہے اس میں غلام ذمہ دار ہوتا ہے کہ آزاد محنت مزدوری کے ذریعے مال مہیّا کرے اور اسے قابل عمل قسطوں میں اپنے آقا کو ادا کرے اور آزاد ہو جائے۔

[هل الأمر يقتضي التكرار؟]

ولا يقتضي التكرار على الصحيح، لأن ما قصد به من تحصيل المأمور به يتحقق بالمرة الواحدة، والأصل براءة الذمة مما زاد عليها **إلا إذا دل الدليل على قصد التكرار**، فيعمل به كالأمر بالصلوات الخمس، والأمر بصوم رمضان ومقابل الصحيح أنه يقتضي التكرار، فيستوعب المأمور بالمطلوب ما يمكنه من زمان العمر،

حيث لا بيان لأمد المأمور به، لانتفاء مرجح بعضه على بعض.
اور امر تقاضہ نہیں کرتا ہے تکرار کا صحیح قول کے مطابق، اس لیے کہ وہ چیز جس کا قصد کیا گیا ہے یعنی فعل مامور بہ کی تحصیل وہ متحقق ہو جاتی ہے ایک مرتبہ سے، اور اصل ذمہ کا بری ہونا ہے ایک سے زائد سے، مگر جب کہ دلیل دلالت کرے تکرار کے قصد پر، تو اس پر عمل کیا جائے گا جیسے پانچ نمازوں کا حکم، اور رمضان کے روزوں کا حکم۔ اور صحیح قول کا مقابل (قول) یہ ہے کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے، لہٰذا مأمور شخص زمانۂ عمر میں سے جتنے کا استیعاب ممکن ہو استیعاب کرے گا مطلوب سے، جہاں مأمور بہ کی مدت کا بیان نہ ہو، بعض کو بعض پر ترجیح دینے والے امر کے منتفی ہونے کی وجہ سے۔

"ولا يقتضي التكرار على الصحيح" یہاں بیان ہو رہا ہے کہ جس کام کا حکم دیا گیا ہو اسے بار بار کیا جائے گا یا نہیں؟

اس مسئلے کی تین صورتیں ہیں: کیونکہ حکم یا تو ایک مرتبہ کرنے کے ساتھ مقید ہو گا یا بار بار دہرانے کے ساتھ یا پھر قید سے ہی خالی ہو گا۔

پہلی صورت: حکم کو اسی چیز پر محمول کیا جائے گا جس کی قید لگائی گئی ہو گی۔ قید یا تو صفت کے ذریعے ہو گی یا شرط کے ذریعے۔ جو قید صفت کے ذریعے ہو گی اس کی مثال اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدۃ:۳۸] چوری کرنے والے مرد وعورت کا ہاتھ کاٹ دو۔ تو جب بھی چوری والی صفت پائی جائے گی، ہاتھ کاٹنا واجب ہو جائے گا۔

اور جو قید شرط کے ساتھ ہو گی اس کی مثال نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان ہے: «إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول...إلخ» (صحیح مسلم:۳۸۴) جب تم مؤذن کو

اذان دیتے ہوئے سنو تو ویسے ہی کہو جیسے وہ کہہ رہا ہو۔

دوسری صورت: حکم کو اسی چیز پر محمول کیا جائے جس کی قید لگائی گئی ہو گی، جیسے پہلی صورت میں تھا۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران:۹۷] لوگوں میں سے جو بھی بیت اللہ کے حج کے لیے راستے کی طاقت رکھے، اس پر اللہ رب العالمین کا یہ حق ہے کہ وہ حج ضرور کرے۔

تو جب اللہ کے رسول ﷺ سے پوچھا گیا کہ کیا ہر سال حج کرنا واجب ہے؟ تو آپ ﷺ نے جو جواب دیا، وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حج عمر بھر میں صرف ایک ہی مرتبہ کرنا فرض ہے۔ لہٰذا اس قید کی وجہ سے آیت میں حکم کو ایک مرتبہ کرنے پر محمول کیا جائے گا۔

تیسری صورت: یہ ہر قسم کی قید سے خالی حکم ہوتا ہے، اسی لیے اکثر اصولیوں کا موقف یہی ہے کہ اس قسم کے حکم کو صرف ایک مرتبہ کرنا پڑے گا، دہرانے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ حکم صرف ماہیت (حالت، کیفیت) کو پیدا کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ اور اسے ایک مرتبہ بجالانا ہی کافی ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر خاوند اپنے وکیل کو کہے کہ میری بیوی کو طلاق کا نوٹس بھجوادو، تو وکیل صاحب صرف ایک طلاق کا نوٹس ہی بھجوا سکتے ہیں۔ اسی طرح اگر مالک اپنے غلام کو گھر میں داخل ہونے کا حکم دے تو غلام کے ایک مرتبہ داخل ہونے سے ہی حکم پورا ہو جائے گا، اس حکم کو نہ دہرانے پر غلام کی ڈانٹ ڈپٹ درست نہیں ہو گی۔

"لأن ما قصد به من تحصيل المأمور به يتحقق بالمرة الواحدة" جب کسی چیز کا حکم دیا جاتا ہے **اقیموا الصلاۃ** مثلا تو مطلب ہو گا نماز کی ماہیئت وجود میں لاؤ تو وہ ایک فرد سے بھی وجود میں آتی ہے اور سیکڑوں افراد سے بھی وجود میں آتی ہے تو نہ تکرار کا تقاضہ ہے اور نہ ہی مرۃ کا تقاضہ ہے بلکہ ماہیئت کا تقاضہ ہے لیکن مرۃ ضروری

ہے مطلوب کے تحقق میں، جب ماہیئت وجود میں آئی تو تمہارا ذمہ بری ہو گیا۔

"**والأصل براءة الذمة مما زاد عليها**" یعنی ماہیت کو وجود میں لانا مطلوب ہے۔ ماہیت ایک سے بھی وجود میں آتی ہے اور زیادہ سے بھی، تو ایک لازم ہے ایک سے زیادہ لازم نہیں ہے، ایک مرتبہ میں ماہیت وجود میں آگئی تو مطلوب پورا ہو گیا اور ذمہ بری ہو گیا لہذا زائد لازم نہ ہو گا اور زائد سے ذمہ بری رہے گا۔

"**كالأمر بالصلوات الخمس**" اس لیے کہ حدیث ہے **عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ مُعَاذًا، قَالَ: بَعَثَنِي رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «إِنَّكَ تَأْتِي قَوْمًا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَادْعُهُمْ إِلَى شَهَادَةِ أَنَّ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَنِّي رَسُولُ اللهِ، فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لِذَلِكَ، فَأَعْلِمْهُمْ أَنَّ اللهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ** کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے کہا: مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھیجا اور فرمایا: "تم اہل کتاب کی ایک قوم کے پاس جا رہے ہو، انہیں اس کی گواہی دینے کی دعوت دو کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا رسول ہوں۔ اگر وہ اس میں (تمہاری) اطاعت کریں تو انہیں بتانا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ہر دن رات میں پانچ نمازیں فرض کی ہیں۔

"**والأمر بصوم رمضان**" اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ** یعنی تم میں سے جو شخص اس مہینے کو پائے اُسے روزہ رکھنا چاہیے۔ اور بخاری کی حدیث میں ہے: **عن ابْنَ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: إِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَصُومُوا، وَإِذَا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطِرُوا** کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب رمضان کا چاند دیکھو تو روزہ شروع کر دو اور جب شوال کا چاند دیکھو تو روزہ افطار کر دو۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزہ کو رمضان کے چاند کی رؤیت پر معلق کیا ہے۔

"**فيستوعب المأمور بالمطلوب ما يمكنه من زمان العمر**" یعنی زمانۂ عمر میں سے جتنے وقت میں مطلوب فعل کا کرنا ممکن ہو گا اتنے وقت مطلوب فعل کو کرتا رہے گا۔

"**لانتفاء مرجح بعضه على بعض**" یہ علت ہے اس قول کی جو تکرار کے تقاضہ پر دلالت کرتا ہے مطلب یہ ہے کہ تمام زمانے برابر ہیں مکلف بہ کے ان زمانے میں واقع کرنے کے اعتبار سے لہذا کسی زمانہ کو کسی زمانہ پر ترجیح حاصل نہیں ہو گی، اور واجب ہو گا تمام زمانوں کا استیعاب کرنا فعل مامور بہ کے ذریعہ اوقات ضروریہ کو چھوڑ کر، اس لیے کہ ایک زمانہ پر اکتفاء کرنا یہ ترجیح بلا مرجح ہے یعنی بلا دلیل کے ترجیح دینا ہے جو درست نہیں ہے۔

[هل الأمر يقتضي الفور أم لا؟]

ولا يقتضي الفور، لأن الغرض منه إيجاد الفعل من غير اختصاص بالزمان الأول دون الزمان الثاني. وقيل يقتضي الفور، وعلى ذلك يحمل قول من قال يقتضي التكرار.

اور مطلق امر تقاضہ نہیں کرتا فور کا اس لیے کہ غرض اس سے فعل مامور بہ کو وجود دینا ہے فعل کے خاص ہوئے بغیر پہلے زمانہ کے ساتھ دوسرے زمانہ کو چھوڑ کر، اور کہا گیا کہ وہ فور کا تقاضہ کرتا ہے، اور اسی پر محمول کیا جائے گا اس شخص کے قول کو جو کہتا ہے کہ وہ تکرار کا تقاضہ کرتا ہے۔

"**ولا يقتضي الفور**" یہاں سے یہ بیان ہو رہا ہے کہ امر مطلق کام کے فوری سرانجام دیئے جانے کا تقاضہ کرتا ہے یا نہیں؟ جب امر کا صیغہ کام کو جلدی یا دیر سے کرنے کے الفاظ سے خالی ہو تو دراصل وہ امر کام کے جلد سرانجام دیئے جانے کا تقاضہ نہیں کرتا ہے۔ اور اگر کوئی دلیل دلالت کرے اس کام کے جلد سرانجام دینے پر تو

اس پر عمل کیا جائے گا جیسے امر بالا یمان

"وعلى ذلك يحمل قول من قال يقتضي التكرار" یعنی جو کہتے ہیں کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ امر فوریت کا بھی تقاضہ کرتا ہے اس لئے کہ امر تکرار کا تقاضہ کرتا ہے اس نے یہ بات ثابت کردی کہ مامور مطلوب کا استیعاب کرے جتنا استیعاب اس سے ممکن ہو عمر کے زمانے میں سے، پھر اگر امر کے بعد امکان کے باوجود تاخیر کو جائز قرار دیں گے تو بعض زمانہ استیعاب سے خالی ہو جائے گا اور یہ استیعاب کے منافی ہے۔

[ما لا يتم الواجب إلا به]

والأمر بإيجاد الفعل أمر به وبما لا يتم الفعل إلا به، كالأمر بالصلاة أمر بالطهارة المؤدية إليها، فإن الصلاة لا تصح بدون الطهارة.

اور فعل کے ایجاد کا حکم دینا اس فعل کا حکم دینا ہے اور اس کام کا حکم دینا ہے جس کے بغیر وہ فعل پورا نہ ہو، جیسے نماز کا حکم دینا اس طہارت کا حکم دینا ہے جو نماز کی طرف پہنچانے والی ہے، اس لیے کہ نماز صحیح نہیں ہوتی طہارت کے بغیر۔

"والأمر بإيجاد الفعل أمر به وبما لا يتم الفعل إلا به" یہاں دو مسئلے ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔

پہلا مسئلہ: "ما لا يتم وجود الواجب إلا به فهو واجب" مطلق واجب کا وجود کسی دوسری چیز پر موقوف ہو تو اس واجب کا حکم اس دوسری چیز کو بھی شامل ہوتا ہے جس پر اس واجب کا وجود موقوف ہو، جیسے: وضو، دراصل نماز کا حکم وضو کے حکم کو بھی اپنے ضمن میں لیے ہوئے ہے۔

دوسرا مسئلہ: "ما لا يتم وجوب الواجب إلا به فليس بواجب" کہ واجب کا

وجوب کسی دوسری چیز پر موقوف ہو تو واجب کا حکم اس دوسری چیز کے حکم کو شامل نہیں ہو گا جس پر واجب کا وجوب موقوف ہے مثال کے طور پر زکاۃ کا وجوب نصاب کے مالک بننے سے مقید ہے، لیکن یہاں پر زکاۃ ادا کرنے کا حکم نصاب کے حصول کا تقاضہ نہیں کرتا کہ بندہ مال حاصل کر کے اس میں سے زکاۃ نکالے، کیونکہ یہ وجوب کو پورا کرنے کے لیے ہے نہ کہ واجب کو۔

[خروج المأمور عن عهدة الأمر]

وإذا فُعِلَ بالبناء للمفعول، أي المأمور به، **يخرج المأمور عن العهدة** أي عهدة الأمر. ويتصف الفعل بالإجزاء.

اور جب کیا جائے گا درانحالیکہ **فُعِلَ** کی بناء مفعول کے لیے ہے یعنی ماموربہ کو، تو نکل جائے گا وہ شخص جس کو حکم دیا گیا ذمہ سے یعنی امر کے ذمہ سے، اور فعل متصف ہو گا اجزاء کے ساتھ۔

"**وإذا فُعِلَ بالبناء للمفعول**" یعنی **فُعِلَ** وہ صیغہ ہے جس کو وضع کیا گیا مفعول کی طرف اسناد کے لیے۔ فعل معروف **مَبْنِيٌّ لِلْفَاعِلِ** ہوتا ہے کہ اس کو بنایا گیا ہے فاعل کے لیے یعنی اس کی نسبت فاعل کی طرف ہوتی ہے اور جو فعل مجہول ہوتا ہے اس کے بارے میں کہتے ہیں **مَبْنِيٌّ لِلْمَفْعُوْلِ** کہ اس کو بنایا گیا ہے مفعول کے لیے یعنی اس کی نسبت مفعول کی طرف ہوتی ہے۔ **فَعَلَ مَبْنِيٌّ لِلْفَاعِلِ** ہے اور **فُعِلَ مَبْنِيٌّ لِلْمَفْعُوْلِ** ہے۔ آسان لفظوں میں **مَبْنِيٌّ لِلْفَاعِلِ** کو فعل معروف کہتے ہیں اور **مَبْنِيٌّ لِلْمَفْعُوْلِ** کو فعل مجہول کہتے ہیں۔

"**يخرج المأمور عن العهدة أي عهدة الأمر**" یعنی خطاب کا جو تعلق ہے بندہ کے فعل کے ساتھ وہ تعلق ختم ہو جائے گا۔

"**ويتصف الفعل بالإجزاء**" اجزاء کا مطلب طلب کا سقوط ہے۔

[الذي يدخل في الأمر والنهي وما لا يدخل]

الذي يدخل في الأمر والنهي وما لا يدخل هذه ترجمة. **يدخل في خطاب الله تعالى المؤمنون**، وسيأتي الكلام في الكفار. **والساهي والصبي والمجنون غير داخلين في الخطاب**، لانتفاء التكليف عنهم. ويؤمر الساهي بعد ذهاب السهو عنه بجبر خلل السهو، كقضاء ما فاته من الصلاة، وضمان ما أتلفه من المال.

وہ شخص جو داخل ہوتا ہے امر اور نہی میں اور جو داخل نہیں ہوتا ہے، یہ عنوان ہے، داخل ہوں گے اللہ کے خطاب میں مؤمنین، اور عنقریب کلام آئے گا کفار کے بارے میں، اور ساہی اور صبی اور مجنون داخل نہیں ہے خطاب اللہ میں، ان سے تکلیف منتفی ہونے کی وجہ سے، اور حکم دیا جائے گا ساہی کو اس سے سہو دور ہونے کے بعد اس خلل کے تلافی کا جو سہو کے زمانہ میں واقع ہوا، جیسے اس فعل کی قضاء جو اس سے فوت ہو گیا سہو کے زمانہ میں یعنی نماز، اور اس چیز کا ضمان جس کو اس نے فوت کیا یعنی مال۔

"**والساهي**" ساہی سے مراد غافل ہے جو ناسی، ساہی اور نائم کو شامل ہے۔ ساہی سہو سے مشتق ہے اور سہو کہتے ہیں معلوم سے غفلت کو جو معلوم ادنی تنبیہ سے حاصل ہو جاتا ہے بر خلاف نسیان کے، نسیان معلوم کا زائل ہونا جس کا حصول از سر نو کرنا پڑتا ہے۔

"**ويؤمر الساهي بعد ذهاب السهو عنه الخ**" اسی طرح نائم جب بیدار ہو جائے، سکران جب افاقہ پائے تو انہیں قضاء کا حکم دیا جائے گا۔ لیکن بچہ جب بالغ ہو جائے اور مجنون جب افاقہ پائے تو انہیں نماز کی قضاء کا حکم نہیں دیا جائے گا ہاں اگر ان

سے مال تلف ہو جائے تو ضمان ہو گا اس لیے کہ مال کے تلف کا ضمان یہ موقوف نہیں ہے بلوغ اور افاقہ پر۔

"**خلل السهو**" اضافت ظرفیہ ہے یعنی **الخلل الواقع في زمان السهو**

[هل الكفار مخاطبون بفروع الشريعة أم لا؟]

والكفار مخاطبون بفروع الشرائع وبما لا تصح إلا به وهو الإسلام لقوله تعالى ﴿ما سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ وفائدة خطابهم بها عقابهم عليها إذ لا تصح منهم حال الكفر لتوقفها على النية المتوقفة على الإسلام ولا يؤاخذون بها بعد الإسلام ترغيبًا فيه.

اور کفار مخاطب ہیں فروعِ شرائع کے اور اس کے جس کے بغیر وہ فروع صحیح نہیں ہوتے ہیں اور وہ اسلام ہے، اللہ تعالی کے فرمان کی وجہ سے ﴿ما سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ قالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾ (تمہیں دوزخ میں کس چیز نے ڈالا، وہ جواب دیں گے کہ ہم نمازی نہ تھے) اور فروع کا انہیں مخاطب بنانے کا فائدہ ان کو ان اعمال پر سزا ہے، اس لیے کہ وہ احکام صحیح نہیں ہوتے ان سے کفر کی حالت میں اعمال کے نیت پر موقوف ہونے کی وجہ سے جو نیت موقوف ہے اسلام پر، اور ان سے مؤاخذہ نہیں ہوتا ان اعمال پر اسلام کے بعد اسلام میں ترغیب کے لیے۔

"**والكفار مخاطبون بفروع الشرائع**" شریعت کا خطاب یا تو اصل کے بارے میں ہوتا ہے، مثلاً عقائد وغیرہ یا پھر فرع کے بارے میں ہوتا ہے، مثلاً نماز اور روزہ وغیرہ۔

۱۔ اصل کے بارے میں جو خطاب ہوتا ہے، اس میں باتفاق علماء سبھی شامل ہوتے ہیں۔

۲۔ اور جو حکم فرع کے بارے میں ہوتا ہے، اس میں اختلاف ہے۔ صحیح قول کے مطابق کفار اس خطاب میں بھی شامل ہیں۔

"**وفائدة خطابهم بها عقابهم عليها**" یہ اعتراض کا جواب ہے کہ فروعی اعمال کافر کے حالت کفر میں درست نہیں، اس لیے کہ یہ اعمال نیت پر موقوف ہے۔ اور کافر کی نیت صحیح نہیں اس لیے کہ نیت موقوف ہے اسلام پر اور اسلام لانے کے بعد ان اعمال کو ان سے ساقط کر دیا جاتا ہے، اسلام میں ترغیب کے لیے، پھر اس خطاب کا فائدہ کیا؟ تو شارحؒ نے جواب دیا کہ کفر کی وجہ سے جس عذاب کے مستحق تھے، اس عذاب میں واجب کے ترک اور محرم کے ارتکاب کی وجہ سے ہونے والے عذاب کے اضافہ کے لیے۔

"**ولا يؤاخذون بها بعد الإسلام ترغيبًا فيه**" عدم مواخذہ اس لیے ہے تاکہ ان کو اسلام میں ترغیب ہو اگر ان کو مکلف بنایا جائے گا تو یہ ان کو اسلام سے دور کر دے گا۔ مثلاً پچاس سال کے عمر میں اسلام لانے والے کو (۳۵) سالوں کی نماز، زکوٰۃ، روزہ کا حکم دیا جائے تو وہ اسلام ہی قبول نہیں کرے گا۔

یاد رکھیں کہ یہاں فروع میں مواخذہ نہیں ہوگا اس سے مراد حدود، کفارات اور غصب کی چیز لوٹانے کے علاوہ ہے۔

[الأمر بالشيء نهي عن ضده والنهي عن الشي أمر بضده]

والأمر بالشيء نهي عن ضده. والنهي عن الشيء أمر بضده،

فإذا قال له: اسكن كان ناهيًا له عن التحرك، أو لا تتحرك، كان آمرًا له بالسكون.

کسی چیز کا حکم دینا اس کے ضد سے روکنا ہے۔ اور کسی چیز سے نہی اس کے ضد کا امر ہے لہذا جب کسی سے "**اسکن**" کہے گا تو تحرک سے ناہی

(روکنے والا) ہو گا، یا "**لاتتحرك**" کہے گا تو سکون کا آمر (حکم دینے والا) ہو گا۔

اگر کسی کو کہا جائے **اسکن** تو یہ حرکت سے نہی ہے، اس لیے کہ حرکت سکون کی ضد ہے اور کسی چیز کا حکم دینا اس کی ضد سے روکنا ہے، اور اگر کسی کو **اجلس** کہا جائے تو یہ قیام سے نہی ہے یعنی الامر بالسکون عین نہی ہے حرکت سے اور الامر بالجلوس عین نہی ہے قیام سے۔ اسی طرح اگر کہا جائے **لاتتحرك** تو یہ عین امر ہے سکون کے لیے، یعنی النہی عن التحرک عین امر ہے سکون کے لیے۔ اسی طرح امر بالایمان یہ عین نہی ہے کفر سے اور نہی عن الکفر یہ عین امر ہے ایمان کے لیے اور عید کے دن روزہ سے نہی یہ روزہ کی ضد افطار کا حکم ہے۔

مبتداء عین خبر ہوتا ہے، جیسے زَیْدٌ قَائِمٌ جو زید ہے وہی قائم ہے اور جو قائم ہے وہ زید ہے، مطلب جو امر ہے وہی نہی ہے اور جو نہی وہی امر ہے۔ اسکن یہ سکون کے لیے امر اور حرکت کے لیے نہی ہے۔ یعنی دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے لیے عین ہے اس معنی کر کے کہ طلب ایک ہے۔ تو ایک کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے وہ امر ہے اور اس کی ضد کی طرف نسبت کرنے کے اعتبار سے وہ نہی ہے۔ جیسے زید اور عمرو کلاس میں دو کناروں پر ہیں اب خالد زید کے پاس سے اٹھ کر عمرو کی طرف جاتا ہے تو ایک قدم اٹھاتا ہے اور آگے بڑھتا ہے تو یہ قدم خالد کو زید سے بعید کر دیتا ہے اور عمرو سے قریب کر دیتا ہے۔

فائدہ(۱): ضد کبھی ایک ہو سکتی ہے اور کبھی ایک سے زائد ہو سکتی ہیں، سکون کی ایک ضد ہے اور وہ ہے حرکت اور جلوس کی زیادہ ضدیں ہیں قیام، رکوع، سجدہ وغیرہ۔

فائدہ(۲): کسی چیر کا حکم ماموربہ کے تمام اضداد سے نہی ہے اور کسی چیز سے نہی منہی عنہ کے اضداد میں سے کسی ایک کا حکم ہے۔

[تعريف النهي]

والنهي استدعاء أي طلب **الترك بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب**، على وزان ما تقدم في حد الأمر.

اور نہی ترک کو طلب کرنا ہے قول کے ذریعہ اس شخص سے جو درجہ میں کم ہو وجوب کے طریقہ پر اسی تفصیل کے مطابق جو امر کی تعریف میں گزر گئی۔

"**على وزان ما تقدم في حد الأمر**"**استدعاء الترك بالقول** سے **استدعاء الترك بالكتابة** اور **استدعاء بالإشارة** نکل جائے گا اور **ممن هو دونه** سے **ممن هو مثله** اور **ممن هو أعلى منه** نکل جائے گا اس لیے کہ وہ حقیقتاً نہی نہیں ہے۔ **على سبيل الوجوب** کی قید سے وہ نہی نکل جائے گی جو وجوب کے طریقہ پر نہ ہو یعنی کوئی ایسا قرینہ قائم ہو جائے جو نہی کو فعل کے جواز کی طرف پھیر دے یعنی نہی کراہت کے لیے ہو تو یہ صیغہ حقیقت نہیں ہو گا بلکہ مجاز ہو گا یعنی یہ صیغہ تحریم کے معنی میں حقیقت ہے اور کراہت کے معنی میں مجاز ہے جیسے اسد حیوان مفترس کے معنی میں حقیقت ہے اور رجل شجاع کے معنی میں مجاز ہے۔

نہی کے صیغے: مضارع کا ہر وہ صیغہ جو لائے نہی کی وجہ سے مجزوم ہو۔ یاد رہے کہ نہی کے صیغوں میں "**كف**"، "**ذر**" یا "**دع**" وغیرہ شامل نہیں ہیں اگرچہ ان میں بھی فعل سے رکنے کا مطالبہ پایا جاتا ہے، مثال کے طور پر: ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾ [الأنعام:۱۲۰] ظاہری اور باطنی (ہر قسم کے) گناہ چھوڑ دو۔

﴿وَدَعْ أَذَاهُمْ﴾ [الأحزاب:۴۸] ان کی تکلیفوں کو چھوڑ دیجئے

﴿فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة:۵] ان کا راستہ چھوڑ دو۔

یہ الفاظ فعل سے رکنے کا مطالبہ اپنے اندر رکھنے کے باوجود نہی سے اس لیے خارج

ہیں کہ یہ امر کے صیغے ہیں یعنی دال امر ہے تو مدلول کو بھی امر کہا جائے گا۔

نہی حقیقتاً کسی چیز کے حرام ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ فرمان رسول ﷺ **«وما نهيتكم عنه فاجتنبوه»** جس چیز سے میں تمہیں روک دوں، اس سے رک جاؤ۔

[النهي يدل على فساد المنهي عنه]

ويدل النهي المطلق شرعاً **على فساد المنهي عنه** في العبادات، سواء نهي عنها لعينها كصلاة الحائض وصومها أو لأمر لازم لها كصوم يوم النحر والصلاة في الأوقات المكروهة. وفي المعاملات إن رجع إلى نفس العقد كما في بيع الحصاة. أو لأمر داخل فيه كبيع الملاقيح. أو لأمر خارج عنه لازم له كما في بيع درهم بدرهمين، فإن كان غير لازم له، كالوضوء بالماء المغصوب مثلاً، وكالبيع وقت نداء الجمعة لم يدل على الفساد خلافاً لما يفهم من كلام المصنف

اور مطلق نہی دلالت کرتی ہے شرعاً منہی عنہ کے فساد پر عبادات میں چاہے عبادات سے روکا گیا ہو اس کی ذات کی وجہ سے جیسے حائضہ کی نماز اور اس کا روزہ یا ایسے امر کی وجہ سے روکا گیا ہو جو عبادات کے لیے لازم ہو جیسے یوم النحر کا روزہ اور اوقات مکروہہ میں نماز۔ اور معاملات میں اگر نہی راجع ہو نفس عقد کی طرف جیسے وہ نہی جو بیع حصاۃ کے بارے میں ہے یا ایسے امر کی وجہ سے جو اس میں داخل ہو جیسے ملاقیح کی بیع یا نہی امر خارج کی وجہ سے ہو جو خارج لازم ہو جیسے وہ نہی جو بیع درہم بدرہمین کے بارے میں ہے، لہذا اگر نہی ایسے امر کی وجہ سے ہو جو خارج ہو لازم بھی نہ ہو جیسے وضو غصب کئے ہوئے پانی سے مثال

کے طور پر اور جیسے بیع جمعہ کی اذان کے وقت تو وہ فساد پر دلالت نہیں کرے گی اختلاف کرتے ہوئے اس بات سے جو مصنفؒ کے کلام سے مفہوم ہو رہی ہے۔

"**ويدل النهي المطلق**" یعنی وہ نہی جس میں فساد کی دلیل نہ ہو اور عدم فساد کی دلیل بھی نہ ہو۔

نوٹ: مطلق نہیٔ تحریم فساد کے لیے ہے اسی طرح مطلق نہیٔ تنزیہ فساد کے لیے ہے۔(جمع الجوامع:۱/ ۳۹۳)

نہی کی تین قسمیں ہیں:(۱) ایک نہی وہ ہے جس میں فساد کی قید ہو (۲) ایک نہی وہ ہے جس میں صحت کی قید ہو (۳) اور ایک نہی وہ ہے جس میں نہ فساد کی قید ہو نہ صحت کی قید ہو اس کو مطلق نہی کہتے ہیں۔

"**شرعاً على فساد المنهي عنه**" مطلق نہی فساد کے لیے ہے فساد کا مطلب یہ ہے کہ منہی عنہ معتد بہ نہیں ہو گا یعنی منہی عنہ واقع ہو تو وہ معتبر نہیں ہو گا شرعاً اور منہی عنہ فاسد کہلائے گا۔

اور یہ فساد شرعی ہو گا اس لیے کہ فساد غیر شرع سے مفہوم نہیں ہوتا۔ ایک قول یہ ہے کہ فساد لغۃ ہے اس لیے کہ اہل لغت فساد سمجھتے ہیں صرف لفظ سے شریعت کے بغیر۔ ایک قول یہ ہے کہ یہ فساد عقلا ہے اس لیے کہ عقلی دلیل سے سمجھ میں آتا ہے۔

"**سواء نهي عنها لعينها**" ایک نہی لعینہ ہے اسی کو نہی لذاتہ اور نہی لجزئہ بھی کہتے ہیں اور ایک نہی لغیرہ ہے۔

عبادات یا معاملات میں کسی رکن یا شرط میں خلل واقع ہو جائے جیسے بغیر طہارت کے نماز یا بغیر رکوع کے نماز یا بیع ملاقیح یعنی جانوروں کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کی بیع یہ نہی لذاتہ کہلاتی ہے پہلی صورت میں شرط فوت ہو رہی ہے اور دوسری صورت میں

رکن فوت ہو رہا ہے اور تیسری صورت میں رکن فوت ہو رہا ہے اس لیے کہ مبیع بیع کے ارکان میں سے اور معدوم کی بیع جائز نہیں ہے۔ اب کوئی منہی عنہ لذاتہ کا ارتکاب کرے تو اس کی عبادت یا معاملہ فاسد ہو گا۔ یعنی نہ عبادت صحیح ہو گی اور نہ معاملہ۔

عبادات یا معاملات میں کسی رکن یا شرط میں خلل واقع نہ ہو لیکن ان کرنے کی ممانعت ہو کسی غیر کی وجہ سے تو یہ نہی لغیرہ کہلاتی ہے۔ نہی لغیرہ کی دو صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: غیر کی وجہ سے جو ممانعت آئی ہے وہ غیر اس کے ساتھ لازم ہو گا جیسے اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت عباد شمس کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے ہے یا عید کے دن روزہ رکھنے کی ممانعت اللہ کی ضیافت سے اعراض کرنے کی وجہ سے ہے یا ایک درہم کو دو درہم کے بدلہ بیچنے کی ممانعت رباوزیادتی کی وجہ سے ہے تو فی نفسہ مذکورہ احکام میں کوئی خلل نہیں ہے ارکان وشرائط پورے ہونے کی بناء پر لیکن ممانعت جو آئی ہے وہ غیر کی وجہ سے ہے اور وہ غیر اس کے ساتھ لازم ہے اس لیے کہ جیسے غصب عبادت اور غیر عبادت دونوں سے ہوتا ہے، یہاں ایسا نہیں ہے۔ عبادت شمس سے مشابہت عبادت سے ہوتی ہے غیر عبادت سے نہیں۔ اسی طرح اعراض عن ضیافت اللہ یوم نحر کے روزہ سے ہوتا ہے کسی اور چیز سے نہیں۔ اور ایک درہم کی بیع دو درہم کے ساتھ ہو گی تو زیادتی پائی جائے گی۔ اب کوئی اس منہی عنہ کا ارتکاب کرے تو صحیح قول کے مطابق وہ فاسد ہے۔

دوسری صورت: غیر کی وجہ سے جو ممانعت آئی ہے وہ غیر اس کے ساتھ لازم نہیں ہو گا جیسے ماء مغصوبہ سے وضو کرنے کی ممانعت دوسرے کے حق تلفی کی وجہ سے ہے یا جمعہ کی دوسری اذان کے وقت خرید وفروخت کی ممانعت جمعہ کی نماز فوت ہونے کے اندیشہ کی وجہ سے ہے لیکن جو غیر کی وجہ سے ممانعت آئی ہے وہ غیر اس کے ساتھ لازم نہیں ہے اس لیے کہ حق تلفی صرف وضو کے ساتھ لازم نہیں ہے بلکہ وضو

کے بغیر بھی حق تلفی ہو سکتی ہے مثلاً کوئی غصب شدہ پانی کو پی لے یا انڈیل دے وغیرہ، اسی طرح جمعہ کی نماز کا فوت ہونے کا اندیشہ صرف خرید و فروخت کے ساتھ لازم نہیں ہے بلکہ کسی اور وجہ سے بھی فوت ہونے کا اندیشہ ہو سکتا ہے مثلاً بلاوجہ تاخیر کرے یا کھانے پینے میں مشغول رہے وغیرہ۔ لہذا کوئی اس منہی عنہ کا ارتکاب کرے تو وہ فاسد نہیں ہو گا۔ یعنی یہ بیع فاسد نہ ہو گی، صحیح ہو گی۔

"**وفي المعاملات إن رجع إلى نفس العقد كما في بيع الحصاة**" اور نہی مطلق شرعاً منہی عنہ کے فساد پر دلالت کرے گی معاملات میں اگر نہی لوٹے نفسِ عقد کی جانب یعنی بیع ہی صحیح صورت پر نہ ہو، ایجاب و قبول درست نہ ہو۔ جیسے بیع حصاۃ میں ہوتا ہے۔

بیع الحَصَاۃ (کنکر والی بیع): کئی اشیاء میں سے ایک خرید لینا، اس طور پر کہ کوئی ایک کنکر مارے اور جس پر کنکر لگے وہی مبیع قرار پائے۔

"**أو لأمر داخل فيه كبيع الملاقيح**" یعنی نہی لوٹے ایسے امر کی جانب جو عقد میں داخل ہو جیسے بیع ملاقیح، یہاں مبیع ہی یقینی نہیں ہے۔

"**خلافاً لما يفهم من كلام المصنف**" یعنی مصنفؒ کے کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ نہی مطلقاً منہی عنہ کے فساد پر دلالت کرتی ہے عبادات میں اور غیر عبادات میں خواہ وہ نہی لذاتہ ہو یا نہی لغیرہ ہو۔ جبکہ کہ شارحؒ کے کلام سے معلوم ہوا کہ نہی لغیرہ میں غیر کی وجہ سے جو ممانعت آتی ہے وہ غیر اس کے ساتھ لازم نہ ہو تو نہی منہی عنہ کے فساد پر دلالت نہیں کرے گی۔

[معاني صيغة الأمر]

وترد أي توجد **صيغة الأمر والمراد به** أي بالأمر **الإباحة** كما تقدم. **أو التهديد** نحو {اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ}. **أو التسوية** نحو

{فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا} . أو التكوين نحو {كُونُوا قِرَدَةً} .

اور وارد ہوتا ہے یعنی پایا جاتا ہے امر کا صیغہ اور اس سے یعنی امر سے مراد اباحت ہوتی ہے جیسے گزر گیا یا تہدید (دھمکانا) ہوتا ہے جیسے {اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ} تم جو چاہو کرتے چلے جاؤ یا تسویہ (براری ظاہر کرنا) ہوتا ہے جیسے {فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا} تم صبر کرو یا نہ کرو (دونوں برابر ہے) یا تکوین (عدم سے وجود میں لانا سرعت کے ساتھ) ہوتا ہے جیسے {كُونُوا قِرَدَةً} تم بندر بن جاؤ۔

امر حقیقت میں وجوب کے لیے استعمال ہوتا ہے لیکن جب قرینہ پایا جائے گا تو امر کا صیغہ اپنے اصلی معنی کی بجائے اسی معنی میں استعمال ہو گا جس پر قرینہ دلالت کرے گا۔ اس کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

۱۔ کسی چیز کے مباح ہونا بتانے کے لیے: جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان عالیشان ہے ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾ [البقرۃ:٦٠] کھاؤ اور پیو۔

۲۔ دھمکی کے لیے: جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ذیشان ہے ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت:۴۰] جو کرنا ہے، کر لو۔

یہاں لفظ "اعملوا" امر کا صیغہ ہے جس کا لفظی مطلب ہے کہ تم عمل کرو، تاہم آیت میں اسکا استعمال یہ ظاہر کر رہا ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ کسی عمل کو طلب نہیں فرما رہے بلکہ اسے دھمکی کے طور پر استعمال کیا گیا ہے، یعنی تم بے شک جو چاہو کرو اللہ تمہیں دیکھ رہا ہے۔ یعنی غلط کام نہ کرو ورنہ سزا دی جائے گی۔

۳۔ برابری ظاہر کرنے کے لیے: جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان عالی مقام ہے ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾ [الطور:١٦] صبر کرو یا نہ کرو (تمہارے لیے برابر ہے)۔

۴۔ احسان جتلانے کے لیے: جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان گرامی ہے ﴿كُلُوا مِمَّا

رَزَقْنَاكُمْ﴾ [البقرة:۲۵۴] جو ہم نے تمہیں رزق دیا ہے، اس میں سے کھاؤ۔

اس آیت میں لفظ "کلوا" امر کا صیغہ ہے جس کا مطلب ہے تم کھاؤ لیکن یہاں پر اللہ تعالیٰ کسی چیز کے کھانے کو طلب نہیں کر رہے ہیں بلکہ اپنے احسان اور کرم کو ظاہر کر رہے ہیں کہ ہم نے تم کو کھانے کی چیزیں عطا کی۔

۵۔ عزت دینے کے لیے: جیسے فرمان رب العالمین ہے ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ﴾ [الحجر:۴۶] اس جنت میں سلامتی کے ساتھ، امن کے ساتھ داخل ہو جاؤ۔

۶۔ عاجز کرنے کے لیے: جیسے فرمان ربِ کائنات ہے ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ [البقرة:۲۳] (جاؤ) اس جیسی ایک سورت ہی لے آؤ۔ یعنی تم لانے سے عاجز ہو۔

یہاں لفظ "فاتوا" امر کا صیغہ ہے جس کے لفظی معنی ہیں: بنا کر لاؤ، لیکن یہاں بنا کر لانے کا حکم نہیں دیا جا رہا بلکہ کفار کو چیلنج دیا جا رہا ہے۔

۷۔ حقارت ظاہر کرنے کے لیے: جیسے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ فرمان ہے ﴿أَلْقُوا مَا أَنتُم مُّلْقُونَ﴾ [یونس:۸۰] جو ڈال سکتے ہو، ڈال لو۔

یہاں لفظ "القوا" امر کا صیغہ ہے۔ جس کا لفظی مطلب ہے تم ڈالو لیکن اس سے یہ مراد نہیں کہ موسیٰ علیہ السلام جادو گروں کو جادو دکھانے کا حکم دے رہے ہیں بلکہ یہاں جادو کی بے وقعتی ظاہر کرنا مقصود ہے کہ تم جو بھی جادو دکھا سکتے ہو دکھا دو، معجزہ کے مقابلہ میں اس کی کوئی حیثیت اور وقعت نہیں۔

۸۔ مشورہ کے لیے: جیسے اللہ رب العزت کا یہ فرمان ہے ابراہیم علیہ السلام سے نقل کرتے ہوئے ﴿فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ﴾ [الصافات:۱۰۲] غور کرو (اور بتاؤ) تمہارا کیا خیال (مشورہ) ہے۔

۹۔ عبرت کے لیے: جیسے اللہ رب العالمین نے ارشاد فرمایا ﴿انظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾ [الأنعام:۹۹] اس کے پھل کی طرف تو دیکھو جب وہ پھلدار ہوتا ہے۔ یعنی اس

سے عبرت لو۔

۱۰۔ دعا کے لیے: جیسے آپ کہیں کہ ﴿ربنا اٰتنا فی الدینا حسنة﴾ اے میرے رب! مجھے بخش دے۔ یعنی امر کا صیغہ عظیم المرتبت کے سامنے پیش کیا جائے تو سوال اور دعا کے لیے ہوتا ہے۔

یہاں لفظ "اٰتنا" امر کا صیغہ ہے جس کے معنی ہیں دو، لیکن جملے کا پس منظر یہ ہے کہ اللہ سے دعا کی جارہی ہے اور اس سے وعدے کے پورا ہونے کا سوال کیا جارہا ہے۔

۱۱۔ درخواست کے لیے: جیسے آپ اپنے ساتھی سے کہیں کہ «ناولني القلم» مجھے قلم تو پکڑا دیجئے۔ ان کے علاوہ اور بھی بہت سے معانی میں استعمال ہوتا ہے۔

فائدہ: نہی حقیقت میں تحریم کے لیے آتی ہے۔ کبھی نہی کا صیغہ کلام میں آتا ہے لیکن کام کے حرام ہونے کا فائدہ نہیں دیتا۔ مثلاً

۱۔ ناپسندیدگی کے معنوں میں نہی کا صیغہ آتا ہے جیسے مشکیزہ سے منہ لگا کر پانی پینے کی نہی۔

۲۔ جب چھوٹا بڑے کے لیے نہی کا صیغہ استعمال کرے تو وہاں نہی کا صیغہ دعا کے لیے ہوتا ہے جیسے ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ اِنْ نَّسِيْنَآ اَوْ اَخْطَاْنَا﴾ [البقرة:۲۸٦] اے ہمارے رب! اگر ہم بھول جائیں یا غلطی کر بیٹھیں تو ہماری پکڑ نہ کرنا۔

۳۔ کبھی ارشاد کے لیے وارد ہوتا ہے، ارشاد میں دنیوی مصلحت ہوتی ہے بر خلاف ندب کے، وہاں اخروی مصلحت ہوتی ہے۔ جیسے اللہ رب العالمین کا یہ فرمان عالی شان ہے ﴿لَا تَسْـَٔلُوْا عَنْ اَشْيَآءَ اِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة:۱۰۱] کچھ چیزوں کے بارے میں سوال نہ کرو کہ اگر تمہارے لیے ظاہر کر دی جائیں تو تمہیں بری محسوس ہوں۔

اسی طرح نہی ان تمام معنوں کے لیے بھی استعمال ہوتی ہے جن کے لیے امر استعمال ہوتا ہے، اس فرق کے ساتھ کہ امر طلب فعل کے لیے ہوتا ہے اور نہی طلب

ترک فعل کے لیے ہوتا ہے۔

[تعریف العام]

وأما العام فهو ما عم شيئين فصاعدًا من غير حصر **من قوله عممت زيدًا وعمرًا بالعطاء، وعممت جميع الناس بالعطاء** أي شملتهم به، ففي العام شمول.

اور رہا عام تو وہ لفظ ہے جو شامل ہو دو چیزوں کو یا دو سے زائد چیزوں کو (ایک ہی دفعہ میں) بغیر حصر کے، عام کا لفظ لیا گیا ہے قائل کے قول **عممت زيدًا وعمرًا بالعطاء** (میں نے زید اور عمرو دونوں کو عطیہ دیا)**وعممت جميع الناس بالعطاء** (میں نے تمام لوگوں کو عطیہ دیا) سے یعنی میں نے ان تمام کو عطاء میں شامل کیا پس عام میں شمول ہے۔

"**وأما العام فهو ما عم شيئين فصاعدًا من غير حصر**"لغت کے اعتبار سے لفظ جن افراد کو شامل ہے ان تمام افراد کا ارادہ کرنا یہ عموم کہلاتا ہے۔

عام وہ لفظ ہے جو محیط ہو ان تمام افراد کو جن افراد کی لفظ صلاحیت رکھتا ہے یعنی وہ لفظ بیک وقت ان تمام افراد کو شامل ہو۔ اس سے نکرہ نکل جائے گا اثبات میں، چاہے وہ نکرہ مفرد ہو یا تثنیہ ہو یا جمع ہو اور اسم عدد نکل جائے گا۔ اس لیے کہ آپ **جَاءَ رَجُلٌ** کہتے ہیں تو کوئی ایک ہو سکتا ہے علی سبیل البدل اور **جَاءَرَجُلَانِ** میں دو ہوں گے لیکن بیک وقت تمام نہیں ہوں گے اسی طرح **جَاءَرِجَالٌ** میں تین بھی ہو سکتے ہیں اور چار بھی لیکن بیک وقت سب کو شامل نہیں ہو گا **إن الإنسان لفي خسر** کی طرح کہ اس میں **الانسان** بیک وقت تمام افراد کو شامل ہے۔

"**فصاعدًا**" یہ حال ہے اس کا عامل اور صاحب حال محذوف ہیں تقدیری عبارت **فذهب المعدود صاعدا عن الشيئين** ہے۔

"من غير حصر" سے اسم عدد نکل گیا اس لیے کہ وہ اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے جیسے عشرۃ دس افراد کو شامل ہے حصر کے ساتھ تو اس میں حصر آگیا۔

"شملتهم به" میں هم ضمیر راجع ہے آخری مثال کے معمول کو، تو ایسی صورت میں اسی کے مثل پہلی مثال میں مقدر ہوگا یا پھر یہ تفسیر ہے دونوں فعل کی تو هم ضمیر راجع ہوگی دونوں فعل کے معمول کو۔

"ففي العام شمول" یہاں جواب شرط مقدر ہے تقدیری عبارت إذا كان العام مأخوذا مما ذكر ففي العام شمول یعنی اس میں شمول استغراقی ہوتا ہے کہ وہ لفظ کے مدلول کے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے۔ اس کے بر خلاف نکرہ جو اثبات میں ہو خواہ وہ مفرد ہو یا تثنیہ ہو یا جمع ہو۔ اور اسم عدد، اس لیے کہ ان میں استغراق نہیں ہے بلکہ وہ اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے بدلیت کے طریقہ پر۔ جیسے گھر کے باہر بہت سے لوگ کھڑے ہوں اور کہا جائے أدخل رجلا تو ان میں زید کو داخل کیا جا سکتا ہے، اس کے بدلے میں عمرو کو، اس کے بدلے میں خالد کو، یعنی کسی ایک فرد کو، سب کو داخل نہیں کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح تھیلی میں پانچ سو درہم ہوں اور کہا جائے کہ تصدق بخمسة دراهم تو کوئی بھی پانچ علی سبیل البدل پانچ سو میں سے صدقہ کئے جا سکتے ہیں سب کے سب نہیں۔

[صيغ العموم]

وألفاظه الموضوعة له **أربعة: الاسم الواحد المعرف بالألف واللام**، نحو ﴿إِنَّ الإنْسانَ لَفِي خُسْرٍ إِلّا الَّذِينَ ءامَنُوا﴾ **واسم الجمع المعرف باللام** نحو ﴿فاقتلوا المشركين﴾

عموم کے لیے وضع کردہ الفاظ چار ہیں: وہ اسم واحد جس کو معرفہ بنایا گیا ہو الف ولام کے ذریعہ جیسے ﴿اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِیْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِیْنَ

اٰمَنُوْا﴾ (یقیناً تمام انسان خسارہ میں ہیں سوائے ان لوگوں کے جو ایمان لائیں) اور وہ اسم جمع جس کو معرفہ بنایا گیا ہو الف و لام کے ذریعہ سے جیسے ﴿فاقتلوا المشرکین﴾ (تمام مشرکین کو قتل کرو)۔

"وألفاظه الموضوعة" میں ألفاظه کی ہاء ضمیر راجع ہے عموم کو جو مفہوم ہے عام سے یا عام کو راجع ہے تو ایسی صورت میں اضافت بیانیہ ہے یعنی وہ الفاظ جو عام میں سے ہیں۔

"له أربعة" یہاں حصر مقصود نہیں ہے بلکہ مبتدی طلباء کے لیے آسانی پیدا کرنا مقصود ہے ورنہ عموم پر دلالت کرنے والے الفاظ اور بھی ہیں۔

"الاسم الواحد المعرف بالألف واللام" لیکن الف لام عہد (ذہنی یا خارجی) کے لیے نہ ہو۔ بلکہ استغراقی ہو الا یہ کہ کوئی قرینہ قائم ہو جائے کہ مراد جنسی ہے تو الف لام جنسی ہو گا۔

فائدہ: ال دو قسم پر ہے: (۱) ال اسمی، (۲) ال حرفی۔

(۱) ال اسمی: وہ ہے جو اسم فاعل اور اسم مفعول کے صیغوں پر داخل ہوتا ہے یہ در اصل اسم موصول ہوتا ہے جو "ال" کی صورت میں آتا ہے، تو چونکہ یہ اسم موصول ہوتا ہے اسلئے اسے ال اسمی کہتے ہیں تو الضارب بمعنی الذی یضرب کے ہے یعنی وہ جو کہ پٹائی کرتا ہے المضروب بمعنی الذی یُضرب کے ہے یعنی وہ جس کی پٹائی کی جاتی ہے۔

(۲) ال حرفی: وہ ہے جس کے ذریعہ کسی اسم کو معرفہ بنایا جاتا ہے اسکے ذریعہ کسی چیز کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے یہ چار قسم پر ہے۔

(۱) ال جنسی: وہ ہے جس کے ذریعہ کسی جنس، ماہیت اور حقیقت کی طرف اشارہ کیا جائے اور افراد مراد نہیں ہوتے جیسے "الرجل خیر من المرأة" یعنی جنس رجل

جنس امرأۃ سے بہتر ہے یہاں افراد مراد نہیں اگر افراد مراد ہو تو پھر یہ بات درست نہیں کیوں کہ جنس امرأۃ کے بہت سے افراد مردوں سے بہتر ہیں جیسے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کہ ان کا مقام اتنا اعلیٰ وارفع ہے کہ بعد والا کوئی مرد بھی ان کے مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتا یا جیسے ایک مومنہ عورت کہ وہ تمام دنیا کے کافر مردوں سے بہتر ہے۔

(۲) ال استغراقی: وہ ہے جس کے ذریعہ کسی جنس کے تمام افراد کی جانب اشارہ کیا جائے جیسے قرآن میں ہے (اِنَّ الْاِنْسَانَ لَفِيْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا) یہاں الإنسان پر ال استغراقی ہے۔ ترجمہ: یقینا تمام انسان خسارہ میں ہیں (تمام افراد مراد ہیں) مگر وہ لوگ جو ایمان لائے۔

(۳) ال عہد خارجی: وہ ہے جس کے ذریعہ کسی جنس کے متعین فرد یا افراد کی طرف اشارہ کیا جائے مثلاً آپ کہتے ہیں "جائنی رجل فاکرمت الرجل" یعنی میرے پاس ایک آدمی آیا تو میں نے اس آدمی کا اکرام کیا یہاں پہلے جملہ میں رجل کا تذکرہ آیا تو اب دوسرے جملہ میں الرجل ال کے ساتھ اس متعین رجل کی طرف اشارہ کیا گیا۔

(۴) ال عہد ذہنی: وہ ہے جس کے ذریعہ کسی جنس کے فردِ غیر معین کی طرف اشارہ کیا جائے جیسے قرآن میں ہے "وَاَخَافُ اَنْ يَّاْكُلَهُ الذِّئْبُ" تو حضرت یعقوبؑ نے اپنے بیٹوں سے حضرت یوسفؑ کے بارے میں فرمایا کہ مجھے خوف ہے اسے کوئی بھیڑیا کھا جائے گا تو یہاں "الذئب" پر "ال" عہد ذہنی ہے یعنی ذہن میں جنسِ بھیڑیا کے ایک فرد کا تصور کرکے ال کے ذریعہ اسکی طرف اشارہ کردیا گیا نیز یہ بات یاد رکھے وہ اسم جس پر ال عہد ذہنی داخل ہو وہ لفظوں کے اعتبار سے تو معرفہ ہو جاتا ہے لیکن معنی کے اعتبار سے نکرہ ہی رہتا ہے لہذا "الذئب" کا ترجمہ ہو گا کوئی بھیڑیا یا کوئی ایک بھیڑیا۔

اسی طرح عموم کے لیے وضع کردہ الفاظ میں سے وہ مفرد لفظ ہے جو اضافت کی وجہ

سے معرفہ بن گیا ہو۔ جیسا کہ: ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللهِ لا تُحْصُوهَا﴾ [النحل:۱۸] اگر تم اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو گننا چاہو تو انہیں شمار نہیں کر سکو گے۔

"واسم الجمع المعرف باللام" اسم جمع سے مراد وہ لفظ جو جماعت پر دلالت کرے۔ لہذا اسم جمع شامل ہے جمع کو اور اسم جمع کو اور اسم جنس جمعی کو، (رجال جمع ہے۔ **عالمین** اسم جمع ہے۔ **التمر قوت** میں تمر اسم جنس جمعی ہے) یعنی جمع کا وہ صیغہ جو معرف باللام ہو لیکن عہد (ذہنی یا خارجی) کے لیے نہ ہو۔ جیسا کہ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون:۱] یقیناً تمام مؤمن کامیاب ہو گئے۔

اسی طرح جمع کا وہ صیغہ جو اضافت کی وجہ سے معرفہ بن جائے۔ جیسا کہ ﴿يوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلادِكُمْ﴾ [النساء:۱۱] **اللہ رب العزت** تمہیں تمہاری تمام اولاد کے بارے میں حکم دیتے ہیں۔

والأسماء المبهمة كمن فيمن يعقل، كمن دخل داري فهو آمن **وما فيما لا يعقل**، نحو ما جاءني منك أخذته. **وأيّ** استفهامية أو شرطية أو موصولة **في الجميع** أي من يعقل وما لا يعقل، نحو أي عبيدي جاءك أحسن إليه، وأي الأشياء أردت أعطيتكه.

اور اسمائے مبہمات جیسے **"من"** ذوی العقول میں جیسے جو شخص میرے گھر میں داخل ہو گا تو وہ مامون ہے۔ (یعنی ہر داخل ہونے والا امن میں ہو گا) اور **"ما"** غیر ذوی العقول میں جیسے جو چیز میرے پاس آئی گی تیری جانب سے میں اس کو لے لوں گا اور **"أيّ"** خواہ وہ استفہامیہ ہو یا شرطیہ ہو یا موصولہ ہو جمیع میں یعنی ذوی العقول اور غیر ذوی العقول میں جیسے میرے غلاموں میں سے جو بھی غلام تیرے پاس آئے تو اس کے ساتھ احسان کر اور جس چیز کا تو ارادہ کرے گا میں تجھے دوں گا۔

"والأسماء المبهمة" میں فی الجملہ ابہام ہوتا ہے جیسے اسمائے شرط، اسمائے استفہام اور اسمائے موصولات۔ ان کے مبہم ہونے کی وجہ موصولات کے علاوہ میں تو ظاہر ہے باقی موصولات میں ابہام کی وجہ باوجود ان کے معرفہ ہونے کے یہ ہے کہ ان کے معانی کی تعین نہیں ہوتی اگرچہ ان معانی کو پہچانا جاتا ہے صلہ کے ذریعہ سے۔

"کمن فیمن یعقل، کمن دخل داري فهو آمن" یہ غالباً عاقل کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ کبھی مجازاً غیر عاقل کے لیے استعمال ہوتا ہے جیسے وَ مِنۡهُمۡ مَّنۡ یَّمۡشِیۡ عَلٰۤی اَرۡبَعٍ اور شارحؒ نے جو مثال دی وہ شرطیہ اور موصولہ دونوں کا احتمال رکھتی ہیں۔ اس لیے کہ کبھی مبتدا شرط کے معنی کو متضمن ہوتا اور اس کی خبر پر فاء داخل کرنا صحیح ہوتا ہے جبکہ مبتدا اسم موصول ہو فعل یا ظرف کے ساتھ جیسے الذي یأتیني أو في الدار فله درهم (کافیہ: ۴۰) اور استفہامیہ کی مثال من عندك ہے۔

"وما فیما لا یعقل، نحو ما جاءني منك أخذته" یہ غیر عاقل کے لیے استعمال ہوتا ہے، شارحؒ نے جو مثال دی وہ شرطیہ اور موصولہ دونوں کو شامل ہے اور استفہامیہ کی مثال ما عندك ہے۔

"وأي استفهامیة أو شرطیة أو موصولة في الجمیع" میں في الجمیع یہ متعلق ہے حال محذوف سے تقدیری عبارت حالة کون أي مستعملا في جمیع ما تقدم ہے۔ یعنی وہ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول میں أيّ شرطیہ کی شارحؒ نے مثال دی اور أيّ استفہامیہ کی مثال ذوی العقول میں اَیُّ الۡحِزۡبَیۡنِ اَحۡصٰی لِمَا لَبِثُوۡۤا اَمَدًا [الکہف:۱۲] دونوں گروہ میں سے اس انتہائی مدت کو جو انہوں نے گزاری کس نے زیادہ یاد رکھی ہے۔ اور غیر ذوی العقول کی مثال استفہامیہ میں أیهم عندي اور ذوی العقول کی مثال موصولہ میں لننزعن من کل شیعة أیهم أشد اور غیر ذوی العقول میں وارکب أي الدواب أعجبك۔

وأين في المكان نحو أين ما تكن أكن معك. **ومتى في الزمان،** نحو متى شئت جئتك. **وما في الاستفهام،** نحو ما عندك؟ **والجزاء** نحو ما تعمل تجز به. وفي نسخة والخبر بدل الجزاء نحو عملت ما عملت. **وغيره** كالخبر على النسخة الأولى والجزاء على الثانية. **ولا في النكرات** نحو لا رجل في الدار.

اور "أين" مکان میں جیسے جہاں کہیں تو رہے گا وہاں میں رہوں گا اور "متی" زمان میں جیسے جس وقت تو چاہیے گا میں تیرے پاس آؤں گا اور "ما" استفہام میں جیسے آپ کے پاس کیا ہے؟ اور "جزاء" میں جیسے اگر تو کوئی عمل کرے گا تو تجھے اس کا بدلہ دیا جائے گا اور ایک نسخہ میں والخبر ہے الجزاء کے کی جگہ جیسے میں وہ کروں گا جو تو کرے گا اور ان کے علاوہ جیسے خبر پہلے نسخہ کے مطابق اور جزاء دوسرے نسخہ کے مطابق، اور "لا" نکرات میں جیسے کوئی مرد گھر میں نہیں ہے۔

"**وأين في المكان**" چاہیے وہ شرطیہ ہو یا استفہامیہ ہو، شرطیہ کی مثال گزر چکی، استفہامیہ کی مثال **أين مكانك** ہے

"**ومتى في الزمان**" شرطیہ ہو یا استفہامیہ، شارحؒ نے شرطیہ کی مثال دی اور استفہامیہ کی مثال **متى تقوم** ہے۔ متی عموم کے لیے اس وقت آتا ہے جب کہ وہ زمن مبہم پر دلالت کرے اور اگر زمن مبہم پر دلالت نہ کرے تو عموم نہیں ہو گا جیسے **متى تزل الشمس فأتني ومتى وقت الظهر**

"**وما في الاستفهام، نحو ما عندك؟ والجزاء**" مصنفؒ نے اولاً "ما" کو ذکر کیا غیر ذوی العقول کو بیان کرنے کے لیے اور ثانیاً "ما" کو ذکر کیا استفہام اور جزاء کو بیان کرنے کے لیے۔ اور **والجزاء** کا عطف **الاستفهام** پر ہے۔ اور جزاء سے پہلے مقام

مضاف محذوف ہے یعنی في مقام الجزاء پس اعتراض دور ہو گیا کہ مناسب تھا کہ مصنفؒ جزاء کے بجائے شرط کو لے آتے اس لیے کہ "ما" شرط میں مستعمل ہوتی ہے نہ کہ جزاء میں۔ مطلب یہ ہوا کہ "ما" جیسے شرط میں مستعمل ہوتی ہے ایسے ہی جزاء میں مستعمل ہوتی ہے اس لیے کہ شرط اور جزاء میں سے ہر ایک "ما" کے تحت داخل ہوتا ہے۔

"**وفي نسخة والخبر بدل الجزاء نحو عملت ما عملت**" یہاں خبر سے مراد ما موصولہ ہے،**عملت ما عملت** یہ اس شخص کے جواب میں ہے جو کہے **ماعملت**؟

"**وغيره كالخبر على النسخة الأولى**" تو پہلے نسخہ کے مطابق مذکور استفہام اور جزاء ہو گا اور دوسرے نسخہ کے مطابق مذکور استفہام اور خبر ہو گا۔

"**ولا في النكرات**" نکرہ عموم کا فائدہ دیتا ہے پانچ احوال میں۔

(۱) نفی کے بعد: اور نفی کے حروف لا، لن، لم، لما، ما، إن ہیں۔ جیسے ﴿كَيْفَ وَ اِنْ يَّظْهَرُوْا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوْا فِيْكُمْ اِلًّا وَّ لَا ذِمَّةً﴾ [التوبۃ:۸] کیسے معاہدہ برقرار رہ سکتا ہے جبکہ ان کا حال یہ ہے کہ اگر کبھی تم پر غالب آجائیں تو تمہارے معاملے میں نہ کسی رشتہ داری کا خیال کریں، اور نہ کسی معاہدے کا۔

﴿وَلَا يَحْزُنْكَ الَّذِيْنَ يُسَارِعُوْنَ فِي الْكُفْرِ ۚ اِنَّهُمْ لَنْ يَّضُرُّوا اللّٰهَ شَيْـًٔا﴾ [آل عمران:۱۷۶] اور (اے پیغمبر!) جو لوگ کفر میں ایک دوسرے سے بڑھ کر تیزی دکھا رہے ہیں، وہ تمہیں صدمے میں نہ ڈالیں۔ یقین رکھو وہ اللہ کا ذرا بھی نقصان نہیں کر سکتے۔

﴿فَاِنْ لَّمْ يَكُنْ لَّهٗ وَلَدٌ وَّ وَرِثَهٗۤ اَبَوٰهُ فَلِاُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ [النساء:۱۱] اور اگر اس کی کوئی اولاد نہ ہو اور اس کے والدین ہی اس کے وارث ہوں تو اس کی ماں تہائی حصے کی حق دار ہے۔

﴿مَا جَعَلَ اللّٰهُ لِرَجُلٍ مِّنْ قَلْبَيْنِ فِيْ جَوْفِهٖ﴾ [الأحزاب:۴] اللہ نے کسی بھی شخص کے سینے میں دو دل پیدا نہیں کیے۔

(۲) نہی کے بعد: جیسے عن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ لا تصلوا صلاةً في يومٍ مرتين (مسند أحمد:۷ / ۸۵) کسی نماز کو ایک ہی دن میں دو مرتبہ نہ پڑھو۔

عن عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ لا يَحْلُبَنَّ أَحَدٌ ماشِيَةَ امْرِئٍ بغيرِ إِذْنِه، (صحیح البخاری:۲۴۳۵) کوئی آدمی کسی کے جانور کا دودھ اس کی اجازت کے بغیر نہ نکالے۔

(۳) شرط کے بعد: جیسے ﴿وَ مَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا اَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهٗ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللّٰهَ يَجِدِ اللّٰهَ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا﴾ [النساء:۱۱۰] اور اگر کوئی شخص کوئی برا کام کر گذرے یا اپنی جان پر ظلم کر بیٹھے، پھر اللہ سے معافی مانگ لے تو وہ اللہ کو بہت بخشنے والا، بڑا مہربان پائے گا۔

﴿وَاِنْ اَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِيْنَ اسْتَجَارَكَ فَاَجِرْهُ﴾ [التوبۃ:۶] اور اگر مشرکین میں سے کوئی تم سے پناہ مانگے تو اسے پناہ دو۔

(۴) استفہام انکاری کے بعد: استفہام انکاری میں انکار بصورت سوال ہوتا ہے جیسے بڑھاپے میں زندگی کا کیا لطف؟ یعنی کچھ لطف نہیں، استفہام انکاری کی مثال ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهٗ سَمِيًّا﴾ [مریم:۶۵] کیا تمہارے علم میں کوئی اور ہے جو اس جیسی صفات رکھتا ہو؟ ﴿ءَاِلٰهٌ مَّعَ اللّٰهِ﴾ [النمل:۶۲] کیا اللہ کے ساتھ کوئی اور خدا ہے؟

(۵) امتنان کے سیاق میں: جیسے ﴿وَ اَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا﴾ [الفرقان:۴۸] اور ہم نے ہی آسمان سے پاکیزہ پانی اتارا ہے۔ ﴿فِيْهِمَا فَاكِهَةٌ وَّ نَخْلٌ وَّ رُمَّانٌ﴾ [الرحمن:۶۸] انہی میں میوے اور کھجوریں اور انار ہوں گے۔

[العموم من صفات الألفاظ والفعل لا عموم له]

والعموم من صفات النطق ولا يجوز دعوى العموم في غيره من الفعل وما يجري مجراه، كما في جمعه ﷺ بين الصلاتين في السفر رواه البخاري، فإنه لا يعم السفر الطويل والقصير، فإنه إنما يقع في واحد منهما. وكما في قضائه ﷺ بالشفعة للجار. رواه النسائي عن الحسن مرسلاً فإنه لا يعم كل جار، لاحتمال خصوصية في ذلك الجار.

اور عموم نطق کی صفات میں سے ہے اور جائز نہیں ہے عموم کا دعوی اس کے علاوہ میں یعنی فعل اور فعل کے قائم مقام میں جیسے کہ آپ ﷺ کا سفر میں دو نمازوں کے درمیان جمع کرنا جس کو امام بخاریؒ نے روایت کیا ہے اس لیے کہ وہ حدیث سفر طویل اور سفر قصیر دونوں کو شامل نہیں ہے کیونکہ یہ بات معلوم ہے کے ایک مرتبہ کی جمع دونوں میں سے کسی ایک میں واقع ہوگی (نہ کہ دونوں میں) اور جیسے آپ ﷺ کا پڑوسی کے لیے شفعہ کا فیصلہ کرنا جس کو امام نسائیؒ نے حسن سے مرسلا روایت کیا ہے کہ وہ حدیث عام نہیں ہوگی ہر پڑوسی کو، اس پڑوسی میں خصوصیت کا احتمال ہونے کی وجہ سے۔

"**والعموم من صفات النطق**" نطق سے مراد الفاظ ہیں جن کی مثالیں ما قبل میں گزر گئیں۔ جس طرح فصاحت یہ کلمہ، کلام اور متکلم کی صفت بنتی ہے تو کیا عام لفظ کی صفت بنتی ہے فقط یا معنی اور افعال کی بھی صفت بنتی ہے؟ تو صحیح قول یہ ہے کہ عموم یہ لفظ کے عوارض میں سے ہے معنی کے عوارض میں سے نہیں ہے۔ مثلاً کہا جائے گا کہ **هذا لفظ عام** یعنی یہ لفظ عام ہے۔

"ولا يجوز دعوى العموم في غيره من الفعل وما يجري" میں **من الفعل وما يجري** یہ غیرہ کا بیان ہے۔ افعال سے مراد فعل رسول ہے۔ اور **وما يجري** سے مراد قضایا رسول ہیں۔ افعال اور قضایا رسول میں عموم کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں اس لیے کہ لفظ ایک فعل پر اور ایک قضاء پر دلالت کرتا ہے یعنی ایک مرتبہ جمع کی اور ایک جمع دو سفر میں نہیں ہو سکتی یعنی سفر طویل میں اور سفر قصیر میں۔ اسی طرح ایک قضاء ہے تو ہو سکتا ہے کہ اس جار میں خصوصیت ہو جو دوسرے جار میں نہ ہو مثلاً وہ جار شریک ہو، اور ہو سکتا ہے کہ خصوصیت نہ ہو۔ تو دونوں احتمالوں میں تعارض ہو گیا اور مرجح ہے نہیں، تو عموم ثابت نہ ہو گا۔

"جمع ﷺ بين الصلاتين في السفر" کہ آپ ﷺ نے دو نمازوں کو جمع کیا سفر میں۔ یہ آپ ﷺ کا فعل ہے اور ایک ہی مرتبہ ہوا ہے تو ایک سفر میں ہو گا، یا تو طویل میں یا قصیر میں۔ دونوں میں نہیں ہو سکتا۔

دوسری مثال جیسے **صلّى رسولُ اللهِ صلّى اللهُ عليه وسلَّم في البيتِ** کہ آپ نے کعبہ کے اندر نماز پڑھی۔ اس روایت سے ایک نماز ثابت ہوئی اور ایک نماز یا تو فرض ہو گی یا نفل، دونوں ہونا محال ہے۔

"وكما في قضائه ﷺ بالشفعة للجار" شفعہ شُفْعٌ سے ہے، جس کا مطلب لغت میں ضم کرنا، جوڑنا اور جمع کرنا ہے۔ فقہی اصطلاح میں شفعہ کا مطلب ہے: قہراً (جبراً) مالک بننے کا حق، جو قدیم شریک کو جدید شریک پر حاصل ہوتا ہے، اس شئ میں جس کا وہ عوض سے مالک ہوا ہے، اسی عوض کے بالمقابل، تاکہ اس (قدیم شریک) کے ضرر کو دور کیا جا سکے۔

مثلاً کسی کے گھر میں دو اشخاص شریک ہوں، پھر ایک شریک اپنا حصہ دوسرے شریک کے بجائے کسی اور کو فروخت کرے، تو اس شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ

خریدار (نئے شریک) سے اسی قیمت پر اس کی رضامندی کے بغیر وہ حصّہ لے لے۔ اس حق کے ذریعہ چونکہ قدیم شریک اپنے حصہ کے ساتھ جدید شریک کے حصہ کو بھی ملالیتا اور جمع کرلیتا ہے، اس لئے اسے شفعہ کہا گیا ہے۔

شریک کا مطلب جو کسی اصل یا اس کے ملحقات میں کسی دوسرے کا شریک ہو، مثلاً کسی گھر اور اس کے مرافق (ضروریات، ناگزیر لوازم مثلاً حمام، بیت الخلاء وغیرہ) اور اس کے راستہ میں شریک ہو، یا کسی زمین میں اور اس کے گھاٹ اور سیرابی کے حق میں اور باڑہ میں شریک ہو۔

جب گھر یا زمین کی تقسیم ہو اور ہر شریک کا حصہ بالکل جدا ہو جائے، پھر کوئی اپنا حصہ دوسرے کو فروخت کرے (ان قدیم شرکاء کے علاوہ)، تو یہ قدیم شرکاء وہ حصہ حق شفعہ کی بنیاد پر نہیں لے سکتے، خواہ مرافق مثلاً گذرگاہ اور سیرابی کا حق وغیرہ مشترک ہو، کیونکہ حدیث میں ہے کہ حد بندی کے بعد حقِ شفعہ نہ ملے گا، ایسے اشخاص جن کے حصے جدا جدا ہوں، لیکن مرافق میں مشترک ہوں، ان کو شریک مخالط کہا جاتا ہے۔ جب شریک مخالط کو حق شفعہ نہ ملے گا، تو محض پڑوسی وغیرہ کو تو بدرجہ اولیٰ نہیں ملے گا۔

"رواه النسائي عن الحسن مرسلاً" مرسل ایسی حدیث کو کہا جاتا ہے جسے نبی ﷺ سے بیان کرنے والا تابعی ہو، صحابی نہ ہو۔

"لاحتمال خصوصية في ذلك الجار" یعنی احتمال اس بات کا ہے کہ آپ نے اس پڑوسی کے لئے شفعہ کا فیصلہ کیا ہو جو ملکیت میں شریک ہو اور ملکیت میں شریک ہونے کی وجہ سے پڑوسی کا نام دیا ہو۔ اور اس کا بھی احتمال ہے کہ آپ نے اس پڑوسی کے لیے شفعہ کا فیصلہ کیا ہو جو ملکیت میں شریک نہ ہو لہذا ممکن نہیں اس کو عموم پر محمول کرنا۔

[تعريف الخاص والتخصيص]

والخاص يقابل العام، فيقال فيه ما لا يتناول شيئين فصاعدًا من غير حصر نحو رجل ورجلين وثلاثة رجال. **والتخصيص تمييز بعض الجملة** أي إخراجه كإخراج المعاهدين من قوله تعالى: ﴿فاقْتُلُوا المشْرِكِينَ﴾.

اور خاص عام کا مقابل ہے پس کہا جائے گا خاص کے بارے میں کہ خاص وہ ہے جو شامل نہ ہو دو اور دو سے زائد چیزوں کو بغیر حصر کے جیسے رجل اور رجلین اور ثلاثة رجال اور تخصیص مجموعہ میں سے بعض کو الگ کرنا یعنی بعض کو نکالنا جیسے اہل ذمہ کو نکالا گیا اللہ تعالی کے قول ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ (تم تمام مشرکوں کو قتل کرو) سے۔

"**والخاص يقابل العام**" خاص وہ لفظ ہے جو دلالت کرے کسی ایک ذات پر یا وہ لفظ ہے جو کسی کثرت مخصوصہ پر دلالت کرے۔ خاص کے لیے چند الفاظ ہیں:

(1) اَعلام: جیسے زید، احمد، خالد

(۲) اسمائے اعداد: جیسے خمسة، عشرة، مئة، ألف

(۳) اسمائے اشارہ: جیسے هذا، هذه، هؤلاء

(۴) لفظ مطلق: جیسے رجل، رجلان، رجال

(۵) وہ اسم جس پر الف لام عہدی ہو: جیسے جاءني رجل فأكرمت الرجل میں الرجل

"**والتخصيص تمييز بعض الجملة**" یہاں تخصیص اپنے اصلی معنی میں نہیں ہے اس لیے کہ تفعیل کی خاصیت تکثیر ہے مثلاً قَطَعَ کے معنی کاٹنا اور قَطَّعَ کے معنی ٹکرے ٹکرے کرنا، بار بار کاٹنا۔ یہاں تخصیص بمعنی خَصَّ ہے یعنی اخراج (الگ کرنا) مراد ہے فقط، بار بار نکالنا مراد نہیں ہے جو اصل معنی ہے۔

"بعض الجملة" یعنی عام کے حکم کو اس کے بعض افراد پر بند کرنا تخصیص کہلاتا ہے۔ یعنی عام کے لیے ثابت حکم کو اس (عام) کے بعض افراد کو نکال کر باقیوں پر محصور اور مقصور کرنے کو تخصیص کہتے ہیں۔ اب اس کی دو صورتیں ہوں گی۔ عام کو قصر کرنا اور متعدد کو قصر کرنا۔

عام کو قصر کرنا: جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلادِكُمْ﴾ [النساء:۱۱] اللہ تعالیٰ تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں حکم دیتے ہیں۔

اولاد جمع ہے اور اضافت کے ساتھ ہے لہذا اس میں عموم ہے اور مخاطب جتنے بھی لوگ ہیں سب کی اولاد کو شامل ہے اور ہر بچے کے بارے میں عام ہے۔ تو اس میں نبی کریم ﷺ کے اس فرمان گرامی کے ذریعے تخصیص پیدا کی گئی ہے: «إنّا معاشر الأنْبياء لا نورّث، ما ترَكْناهُ صَدَقَة» (البدر المنیر لابن الملقن: ۷/ ۳۱۴) ہم انبیاء کا گروہ ہیں، ہم کسی کو وارث نہیں بناتے۔

تو اس طرح انبیاء کی اولاد کو آیت کے عموم میں تمام مخاطبین کی اولاد سے الگ کر لیا گیا ہے۔

نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے: «لا يَرِثُ المُسْلِمُ الكافِرَ الخ» (صحیح البخاری: ۶۷۶۴) مسلمان کافر کا وارث نہیں بنتا۔ تو اس حدیث کے ذریعہ کافر اولاد کو نکال کر (آیت میں موجود) تمام اولاد کے عموم کی تخصیص کر دی گئی ہے۔

متعدد کا قصر کرنا: جیسے آپ کہتے ہیں کہ میں نے اس کے تین کم دس دینار دینے ہیں۔ تو یہاں پر قرض کو سات دیناروں پر قصر کیا گیا ہے۔ تو اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں۔

(۱) عام ہو یا متعدد جس سے بھی بعض کو نکالا جائے گا تو وہ مخصوص عام بن جائے گا جس کا ذکر پیچھے گزر چکا ہے۔

(۲) خارج کرنے والی دلیل اسے مخصِص کہتے ہیں (اسم فاعل کے صیغہ کے ساتھ) جیسے کہ مذکورہ بالا دونوں حدیثیں اور آخری مثال میں مذکور استثنیٰ۔

"فاقتلوا المشركين" مشرکین کو قتل کرو، **المشركين** جمع ہے اور الف لام کے ساتھ ہے لہذا مشرکین کا لفظ عام ہے، تمام مشرکین سے قتال کا حکم ہے، مگر **وان احد من المشركين استجارك فاجره** (سورۂ توبہ:٦) مشرکین میں سے کوئی پناہ مانگے تو پناہ دے دو، اس کے ذریعہ تخصیص ہو گئی یعنی امن طلب کرنے والے مشرکین اس سے خارج ہو گئے، ان سے قتال نہیں کیا جائے گا۔

[أقسام المخصص]

وهو ينقسم إلى متصل ومنفصل:

اور وہ (مخصِص) منقسم ہوتا ہے متصل اور منفصل کی طرف۔

وہ چیزیں جو تخصیص کا فائدہ دیتی ہیں اس کو مخصِص (اسم فاعل کے صیغے کے ساتھ) کہتے ہیں جیسے کہ مذکورہ بالا دونوں حدیثیں۔

مخصص کی دو قسمیں ہیں: (۱) متصل (۲) منفصل

متصل وہ مخصص ہے جو اپنا معنی مستقل علیحدہ دینے میں ماقبل کا محتاج ہو۔ یا وہ مخصص ہے جس کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا بلکہ یہ ہمیشہ عام سے ملا رہتا ہے۔

اور منفصل وہ مخصص ہے جو اپنا معنی دینے میں ماقبل کا محتاج نہ ہو۔ یا وہ مخصص ہے جس کا اپنا مستقل وجود ہو اور اس لفظ (جملہ) سے تعلق نہ ہو جس میں عام کا ذکر ہو۔

[أنواع المخصص المتصل]

فالمتصل الاستثناء وسيأتي مثاله. **والشرط** نحو أكرم بني تميم إن جاؤوك، أي الجائين منهم. **والتقييد بالصفة،** نحو أكرم بني تميم الفقهاء.

پس مخصص متصل استثناء ہے اور عنقریب اس کی مثال آگے آئے گی اور شرط ہے جیسے تو اکرام کر تمام بنو تمیم کا اگر وہ تیرے پاس آئیں یعنی ان میں سے آنے والوں کا اور تقیید بالصفت ہے جیسے تو اکرام کر فقہاء بنو تمیم کا۔

"فالمتصل الاستثناء وسیأتي مثاله" مخصصات متصلہ پانچ ہیں:

(۱) استثناء (۲) شرط (۳) صفت (۴) غایت۔ (۵) بدلِ بعض۔ مصنفؒ نے پہلے تین کو بیان کیا ہے لیکن غایت اور بدل بعض کو بیان نہیں کیا ہے۔

غایت کے ذریعہ تخصیص: کسی چیز کی انتہا کو غایت کہتے ہیں اس کے لئے کچھ حروف مقرر ہیں جو اس پر دلالت کرتے ہیں اور وہ یہ ہیں (۱) الی (۲) حتی۔

اور یہ غایت وہ ہے کہ جس سے پہلے والا عموم اس کے بعد والی کو شامل ہوتا ہے کیونکہ یہ بعد والی چیز کو ماقبل کے عموم سے خارج کر دیتا ہے۔

اس کی مثال ﴿قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَ لَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّ هُمْ صٰغِرُوْنَ﴾ [التوبۃ:۲۹] یعنی ان لوگوں سے لڑو جو اللہ پر اور قیامت کے دن پر ایمان نہیں لاتے جو اللہ اور اس کے رسول کی حرام کردہ شے کو حرام نہیں جانتے نہ دین حق کو قبول کرتے ہیں ان لوگوں میں سے جنہیں کتاب دی گئی ہے یہاں تک کہ وہ ذلیل وخوار ہو کر اپنے ہاتھ سے جزیہ ادا کریں۔

تو یہاں پر غایت سے پہلے لڑائی کا حکم عام ہے جو ہر حال میں ضروری ہے تو اگر یہاں غایت کے ذریعہ تخصیص نہ ہوتی تو ہم لوگ ان اہل کتاب سے لڑائی پر مامور ہی رہتے، جزیہ دینے سے پہلے اور جزیہ دینے کے بعد۔

بدل بعض کے ذریعہ تخصیص: جیسے جب آپ کہیں کہ **"أكرم القوم العلماء**

منهم" قوم کا اکرام کرو ان میں سے علماء کا۔ تو آپ نے قوم کے عموم کو بدل کر اکرام کو علماء کے ساتھ خاص کر دیا۔

اس بدل بعض کی مثالوں میں سے ایک مثال یہ فرمان الہی بھی ہے ﴿وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا﴾ [آل عمران:۹۷] لوگوں میں سے جو لوگ راستے کی طاقت رکھتے ہیں ان کے لیے اللہ کے واسطے حج کرنا فرض ہے۔

تو یہاں الناس کا لفظ عام ہے جو ہر طاقت رکھنے والے اور نہ رکھنے والے کو شامل ہے لیکن جب اس کے بعد بدل بعض ذکر کیا گیا تو اس کو صرف طاقت رکھنے والوں سے خاص کر دیا گیا۔

"والشرط نحو أكرم بني تميم إن جاؤوك أي الجائين منهم" یہاں شرط سے لغوی شرط مراد ہے اور لغوی شرط کہتے ہیں ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ لٹکا دینا، معلق کر دینا۔ کلمات شرط بہت سارے ہیں إن اور إذا ان ہی میں سے ہیں۔

گزشتہ مثال میں شرط کے ذریعہ تخصیص کرنے کی صورت یہ ہے کہ اس شرط کے ذریعہ بنو تمیم غیر جائین والی حالت کو نکال دیا گیا ہے کیونکہ اگر شرط نہ ہوتی تو تمام بنو تمیم کا اکرام کرنا ضروری ہوتا۔

اللہ رب العالمین کا فرمان گرامی ہے ﴿وَ اِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْاَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَقْصُرُوْا مِنَ الصَّلٰوةِ﴾ [النساء:۱۰۱] اور جب تم زمین پر چلو یعنی سفر کرو تو نماز قصر کرنے میں تم پر کوئی حرج (گناہ) نہیں۔

یہاں پر نماز قصر کرنے کو سفر کرنے پر معلق رکھا گیا ہے، اگر یہ شرط نہ ہوتی تو سفر ہو یا حضر ہر حال میں قصر کرنا جائز ہوتا لیکن اس نماز قصر کرنے کو حالت سفر کے ساتھ خاص کیا گیا ہے۔

شرط کے ذریعے تخصیص کرنے کے لیے شرط کا مشروط سے ملا ہونا ضروری ہے جیسا

کہ استثناء میں بھی یہ شرط ہے۔

"**والتقييد بالصفة نحو أكرم بني تميم الفقهاء**" یہاں صفت سے مراد صفت معنوی ہے، علم نحو میں معروف نعت (موصوف والی صفت) نہیں ہے، لہذا یہ صفت حال، ظرف، تمیز وغیرہ کو شامل ہوتی ہے۔ جیسے **اقرأ الكتب النافعة في البيت** گھر میں بیٹھ کر مفید کتابیں پڑھو۔ تو آپ کا کہنا کہ "کتابیں پڑھو" ہر کتاب کے بارے میں عام ہے لیکن یہاں پر مفید کا وصف پڑھنے کے حکم کو صرف مفید کتابیں پڑھنے کے حکم پر مقصور کر رہا ہے اور باقیوں کو اس حکم سے نکال رہا ہے۔

اسی طرح "کتاب پڑھو" تو یہ حکم ہر جگہ کے بارے میں عام ہے کہ کہیں پر بھی جاکر پڑھ لو لیکن آپ کا یہ کہنا کہ گھر میں بیٹھ کر، یہ باقی جگہوں کے علاوہ صرف گھر میں پڑھنے پر حکم کو محصور کر رہا ہے۔

آپ کا یہ کہنا **إذا حضرت مبكرا أدركت الدرس الاول** جب آپ صبح سویرے حاضر ہوں گے تو پہلے سبق کو پالیں گے۔ تو یہاں پر حاضر ہونا تمام اوقات کے لیے عام ہے لیکن **مبكرا** نے اس کی تخصیص کر دی ہے۔

صفت کے ذریعے تخصیص کرنے کی شرط یہ ہے کہ صفت موصوف سے لفظاً ملی ہوئی جیسا کہ شرط اور استثناء میں شرط ہے۔

[أولًا: الاستثناء وشروطه]

والاستثناء إخراج ما لولاه لدخل في الكلام نحو جاء القوم إلا زيدًا.

اور استثناء نکالنا ہے اس شئ کو کہ اگر استثناء نہ ہوتا تو وہ شئ کلام میں داخل ہوتی جیسے **جاء القوم إلا زيدًا**

"**لولاه لدخل في الكلام**" **لولا** حرف امتناع ہے یعنی **لولا** آتا ہے یہ بتانے کے

لیے کہ ثانی وجود میں نہیں آیا اول کے وجود کی وجہ سے، اور اس کی خبر کو حذف کرنا واجب ہے۔ تقدیری عبارت ہو گی **لولا الاستثناء موجود لدخل في الكلام**۔

وإنما يصح بشرط أن يبقى من المستثنى منه شيء نحو له عليَّ عشرة إلا تسعة، فلو قال إلا عشرة، لم يصح وتلزمه العشرة.

اور استثناء صحیح ہو گا بشرطیکہ مستثنیٰ منہ میں سے کچھ باقی رہے جیسے اس کے مجھ پر دس درہم ہیں مگر نو پس اگر قائل کہے مگر دس تو استثناء صحیح نہیں ہو گا اور اس پر دس لازم ہوں گے۔

"**بشرط أن يبقى من المستثنى منه شيء**" یعنی مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کو بالکل ہی اپنے اندر لینے والا نہ ہو جیسا کہ میں نے اس کے پانچ دینار دینے ہیں سوائے پانچ دیناروں کے۔ ایسی صورت میں استثناء کو لغو قرار دیا جائے گا اور اس پر پانچ دینار لازم ہوں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ استثناء بعض کے نکالنے کے لیے آتا ہے۔

ومن شرطه أن يكون متصلًا بالكلام فلو قال جاء الفقهاء، ثم قال بعد يوم إلا زيدًا، لم يصح.

اور استثناء کے شرائط میں سے یہ ہے کہ وہ کلام سے متصل ہو پس اگر کہنے والا کہے فقہاء آئے پھر ایک دن کے بعد کہے مگر زید تو استثناء صحیح نہیں ہو گا۔

"**ومن شرطه أن يكون متصلًا بالكلام**" یعنی عرف عام میں ما قبل سے لفظی طور پر متصل ہو البتہ سانس لینے یا چھینک آ جانے سے فاصلہ آ جائے تو کوئی بات نہیں۔ مطلب یہ ہے کہ اتصال عادی ہونا کافی ہے حقیقی اتصال ضروری نہیں ہے، لہذا سانس اور کھانسی وغیرہ ضرر نہیں دے گا جیسے **له عليّ عشرة** کہا اور پھر کھانسی ہوئی پھر **إلا واحدة** کہا تو حقیقت میں تو اتصال نہیں ہے لیکن عرف عام میں اس کو اتصال کہا جائے گا۔

ويجوز تقديم المستثنى على المستثنى منه، نحو ما قام إلا زيدًا أحدٌ. **ويجوز الاستثناء من الجنس** كما تقدم. **ومن غيره،** نحو جاء القوم إلا الحمير.

اور جائز ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ پر مقدم ہو جیسے **ما قام إلا زيدًا أحدٌ**
اور جائز کہ استثناء اسی جنس سے ہو جیسا کہ گزرا اور غیر جنس سے ہو جیسے **جاء القوم إلا الحمير**

"**ويجوز الاستثناء من الجنس**" استثناء کی دو قسمیں ہیں (۱) متصل (۲) منقطع
متصل وہ مستثنیٰ ہے جو مستثنیٰ منہ کا حصہ ہوتا ہے۔ اس تخصیص پر سب کا اتفاق ہے۔
منقطع وہ مستثنیٰ ہوتا ہے جو مستثنیٰ منہ کا حصہ نہ ہو جیسے میں نے اس کے دس درہم دینا ہے سوائے کتاب کے۔ اس تخصیص میں اختلاف ہے۔

استثناء منقطع میں حقیقت ہے یا مجاز اس میں اختلاف ہے، وجود میں نہیں۔ (۱) اس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے جو متصل اور منقطع دونوں میں مشترک ہے (۲) یا منقطع میں مجاز ہے، (۳) یا دونوں میں مشترک ہے یعنی دونوں کے لیے علیحدہ علیحدہ وضع کیا گیا ہے۔ (جمع الجوامع: ۲/ ۱۲)

[ثانيًا: الشرط]

والشرط المخصص **يجوز أن يتقدم عن المشروط** نحو إن جاءك بنو تميم فأكرمهم.

اور شرطِ مخصص کا مشروط سے پہلے آنا جائز ہے جیسے **إن جاءك بنو تميم فأكرمهم**

"**يجوز أن يتقدم عن المشروط**" یہاں مصنفؒ ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ کیا فائدہ ہے تنبیہ کرنے کا اس بات پر کہ "جائز ہے شرط کا مشروط پر مقدم ہونا"

اس لیے کہ اصل شرط میں یہ ہے کہ وہ مشروط پر مقدم ہو لہذا اس میں کوئی ابہام نہیں ہے؟ تو مصنفؒ نے جواب دیا کہ جب شرط مخصِص ہوئی تو اس کا یہ حق بنتا ہے کہ وہ مؤخر ہو اس لیے کہ مخصِص کی شان یہ ہے کہ وہ مخصَص سے مؤخر ہو تو بسا اوقات یہ وہم ہو سکتا ہے کہ جب شرط کو مخصِص بنایا گیا ہے تو واجب ہے کہ وہ مشروط سے مؤخر ہو اصل کے خلاف، تو مصنفؒ نے تنبیہ فرمائی کہ شرط کو مقدم کرنا بھی جائز ہے۔

[ثالثًا: الصفة]

والمقيد بالصفة يحمل عليه المطلق، كالرقبة قيدت بالإيمان في بعض المواضع كما في كفارة القتل. **وأطلقت في بعض المواضع** كما في كفارة الظهار، فيحمل المطلق على المقيد احتياطًا.

اور مقید بالصفت پر محمول کیا جائے گا مطلق کو جیسے رقبہ کو مقید کیا گیا ایمان کے ساتھ بعض جگہوں میں جیسا کہ وہ آیت جو کفارہ قتل کے بارے ہے اور رقبہ مطلق رکھا گیا بعض جگہوں میں جیسا کہ وہ آیت جو ظہار کے کفارہ کے بارے میں ہے پس مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا احتیاطاً۔

"**والمقيد بالصفة يحمل عليه المطلق**" مطلق وہ لفظ ہے جو ماہیت پر دلالت کرے اور بلا قید دلالت کرے، نہ وحدت کی قید ہو نہ غیر وحدت کی قید ہو جیسے رجل، مؤمن، طالب، کتاب

اور مقید وہ لفظ ہے جو ماہیت پر دلالت کرے قید کے ساتھ جیسے رجل مؤمن، کتاب تفسیر

"**كما في كفارة القتل**" اور وہ آیت ﴿وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَـًٔا ۚ وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء:۹۲] کسی مسلمان کا یہ

کام نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے مسلمان کو قتل کرے، الا یہ کہ غلطی سے ایسا ہو جائے، اور جو شخص کسی مسلمان کو غلطی سے قتل کر بیٹھے تو اس پر فرض ہے کہ وہ ایک مسلمان غلام آزاد کرے۔

"كما في كفارة الظهار" اور وہ آیت ﴿وَ الَّذِيْنَ يُظٰهِرُوْنَ مِنْ نِّسَآىِٕهِمْ ثُمَّ يَعُوْدُوْنَ لِمَا قَالُوْا فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ﴾ [المجادلۃ:۳] اور جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کریں پھر انھوں نے جو کچھ کہا ہے، اس سے رجوع کریں، تو ان کے ذمے ایک غلام آزاد کرنا ہے۔

"فيحمل المطلق على المقيد احتياطًا" اس لیے کہ ذمہ سے نکلنے میں احتیاط اسی میں ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے، اس لیے کہ مقید کو آزاد کرنے کی صورت میں ذمہ سے خروج یقینی ہے چاہے واقع میں تکلیف مقید کی ہو یا مطلق کی، اس کے برخلاف غیر مقید یعنی غیر مؤمن کو آزاد کیا تو مطلق کی صورت میں تو ذمہ سے خروج ہو گا لیکن اگر واقع میں تکلیف مقید کی ہو تو خروج نہیں ہو گا۔

عام اور مطلق میں فرق: عام اور مطلق میں نقطہ اتفاقیہ اور مشترکہ بات یہ ہے کہ دونوں کے لیے جو لفظ وارد ہوتا ہے وہ عموم کا فائدہ دیتا ہے۔

عام و مطلق میں فرق کرنے کا قاعدہ "عموم شمولی و عموم بدلی" ہے۔

عام میں عموم شمولی ہوتا ہے یعنی افراد عموم میں سے کسی ایک کے ساتھ معاملہ کرنے سے حکم ادا نہیں ہو گا بلکہ وہ معاملہ تمام کے ساتھ کرنا ہو گا، اور مطلق میں عموم بدلی ہوتا ہے یعنی افراد عموم میں سے کسی ایک کے ساتھ معاملہ کرنے سے حکم ادا ہو جاتا ہے۔

قرآن کریم میں ہے "وَقُوْلُوْا لِلنَّاسِ حُسْنًا" [البقرہ:۸۳] اور تم لوگوں سے اچھے طریقے سے گفتگو کرو۔

سورہ مجادلہ کی آیت نمبر ۳ میں کفارہ ظہار کے ذکر میں وارد ہوا ہے "فَتَحۡرِیۡرُ رَقَبَةٍ مِّنۡ قَبۡلُ" گردن (غلام / لونڈی) کو آزاد کرنا۔

پہلی آیت میں لفظ "ناس" ہے، اور دوسری آیت میں لفظ "رقبة" ہے، اب یہاں پر ہمیں کیسے معلوم ہو کہ کونسا لفظ عام ہے اور کونسا لفظ مطلق؟

اب ہم اپنے قاعدے کے مطابق غور کریں گے تو ہمیں معلوم ہو گا کہ جو قول حسنہ کا حکم دیا گیا ہے وہ کسی ایک شخص کے ساتھ قول حسن بول کر حکم ادا نہیں ہو گا بلکہ جو شخص بھی ہمیں ملے گا ہم اسکے ساتھ قول حسنہ کریں گے، تو اس سے واضح معلوم ہوا کہ "ناس" میں جو افراد عموم تھے ان سب کے ساتھ معاملہ کرنا ہو گا یہ نہیں کہ کسی ایک کے ساتھ قول حسنہ کا معاملہ کریں تو باقیوں کے ساتھ کرنے کی ضرورت نہیں لہذا ہم بآسانی کہہ سکتے ہیں کہ "الناس" لفظ عام ہے کیونکہ تمام افراد کے ساتھ قول حسنہ کرنا ہو گا۔

اور لفظ "رقبة" میں جو افراد داخل ہیں تو ہم اگر کسی ایک غلام یا لونڈی کو آزاد کردیں چاہے وہ مسلم ہو یا کافر تو حکم شریعت ادا ہو جائے گا یعنی یہاں یہ مطلب نہیں کہ جب تک ہم تمام غلاموں کو آزاد نہیں کر لیتے حکم ادا نہیں ہو گا یا جس کے بارے میں بھی معلوم ہو گا کہ وہ غلام ہے تو اسے آزاد کرانا ہو گا بلکہ کسی ایک غلام مرد یا غلام عورت کو آزاد کرنے سے حکم ادا ہو جائے گا تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ لفظ عام نہیں بلکہ مطلق ہے کیونکہ عموم بدلی ہے یعنی ایک کے ساتھ معاملہ کرنے سے حکم ادا ہو گیا سب غلام آزاد کرنے کی ضرورت نہیں ہے بطور حکم۔

سوال: ہمیں کیسے معلوم ہو گا کہ یہ عموم شمولی ہے اور یہ عموم بدلی۔

جواب: آسان سا قاعدہ ہے کہ جس لفظ کے بارے میں آپکو معلوم کرنا ہو کہ اس میں عموم شمولی ہے یا بدلی اس لفظ کے شروع میں "کل" لگائیں اگر لفظ "کل" صحیح ہے تو عام اور اگر لفظ "کل" وہاں پہ صحیح نہیں آرہا تو "واحد یا بعض" لگائیں اگر "واحد یا

بعض" صحیح ہو تو مطلق۔

اب یہی الفاظ مذکورہ بالا آیات میں وارد ہونے والے لفظ "**الناس**" اور "**رقبة**" پر داخل کریں اگر ہم "**الناس**" کے شروع میں "**کل**" لگا کر "**کل الناس**" بنائیں تو یہ صحیح ہے کیونکہ تمام لوگوں سے قول حسنہ کا حکم ہے، اور اگر "**الناس**" کے شروع میں "**بعض الناس**" لگائیں تو صحیح نہیں۔

اسی طرح "**رقبة**" کے شروع میں "**کل رقبة**" لگائیں تو صحیح نہیں کیونکہ ہمیں تمام غلام آزاد کرنے کا حکم نہیں لہذا ہم **واحد** یا **بعض** لگا کر دیکھیں گے تو ہم نے "**رقبة واحدة**" کہا تو آیت کا معنی صحیح ہے لہذا یہ لفظ مطلق ہے نہ کہ عام کیونکہ ہمیں کفارہ ظہار میں صرف ایک غلام آزاد کرنا ہے نہ کہ تمام۔

جس لفظ کے شروع میں "**کل**" لگانے سے معنی نہ بدلے وہاں عموم شمولی ہے لہذا عام ہے۔ اور جس لفظ کے ساتھ "**واحد** یا **بعض**" لگانے سے معنی نہ بدلے وہ عموم بدلی ہے لہذا مطلق ہے۔

اور اردو میں اگر اس لفظ کے سوال کے جواب میں "تمام" آئے تو عموم شمولی، اور "کوئی ایک" آئے تو عموم بدلی ہو گا۔

تنبیہ: ایک بات ذہن میں رکھیں کہ خاص میں بھی "واحد" ہوتا ہے لیکن وہ "بعینہ" ہوتا ہے یعنی اگر رقبہ خاص ہوتا تو یوں ذکر ہوتا "**فتحرير رقبة زيد**" لہذا جب زید کا نام آگیا تو یہ رقبہ بعینہ ہے تو خاص ہے اور کسی کا نام نہیں تو مطلق ہے۔

مشق: (۱) **اذبحوا البقرة** (۲) **لا تعبدوا البقرة** (۳) **بقرة زيد**

پہلی مثال میں لفظ "**بقرة**" مطلق ہے۔ اور دوسری مثال میں عام ہے۔ اور تیسری مثال میں خاص ہے۔

[التخصيص المنفصل: تخصيص الكتاب بالكتاب]

ويجوز تخصيص الكتاب بالكتاب، نحو قوله تعالى ﴿ولا تَنْكِحُوا المشْرِكاتِ﴾ خصَّ بقوله تعالى ﴿والمحصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ أي حلٌ لكم.

اور جائز ہے کتاب کی تخصیص کتاب سے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿ولا تَنْكِحُوا المُشْرِكاتِ﴾ (تم کسی بھی مشرکہ عورت سے نکاح مت کرو) کو خاص کیا گیا اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿والمحصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الكِتابَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ (اور جو لوگ تم سے پہلے کتاب دیئے گئے ان کی پاک دامن عورتیں) سے یعنی وہ تمہارے لیے حلال ہیں۔

یہاں سے مصنف ؒمخصصاتِ منفصلہ کو بیان کر رہے ہیں اور مخصِص منفصل کی تعریف پیچھے گزر چکی ہے ان کی بھی چند اقسام ہیں ان میں سے چند کو یہاں ذکر کر رہے ہیں۔

(۱) "تخصيص الكتاب بالكتاب" جائز ہے یعنی ایک جگہ کتاب میں عام ہے آیا ہے اور دوسری جگہ کتاب میں خاص آیا ہے پھر تخصیص کی گئی ہو ﴿لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكٰتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ﴾ [البقرة:۲۲۱] اس آیت میں مشرکات جمع ہے اور جمع پر الف لام آیا ہے لہذا اس میں عموم ہے اور مشرکات سے شادی کرنے سے نہی ہے اور اس سے مقصود وثنیات یعنی بت پرست ہیں۔ کہتے ہیں کہ یہ تمام کتابیات کو عام ہے، کیونکہ اہلِ کتاب مشرک ہیں۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مشرکات سے شادی کو حرام کیا ہے اور انھیں میں کتابیات شامل ہیں۔ اس کے بعد سورۃ المائدہ کی آیت ﴿وَ الْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَ الْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ [المائدة:۵] نے کتابیات کو اس عموم سے نکال دیا۔

دوسری مثال ﴿وَ الْمُطَلَّقٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلٰثَةَ قُرُوْٓءٍ﴾ [البقرة:۲۲۸]

میں المطلقات جمع ہے اور جمع پر الف لام آیا ہے تو اس میں عموم ہے جو حاملہ اور غیر حاملہ سب کو شامل ہے۔﴿وَ اُولَاتُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ یَّضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[الطلاق: ۴] یہ مخصِص ہے یعنی حمل والیوں کی عدت کی مدت ان کے وضع حمل تک ہے۔

[تخصیص الکتاب بالسنة]

وتخصيص الكتاب بالسنة، كتخصيص قوله تعالى (يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلادِكُم) إلى آخر الآية الشامل للولد الكافر بحديث الصحيحين (لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم).

اور کتاب کی تخصیص سنت سے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد(**يُوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلادِكُم**)(اللہ تعالی تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں حکم کرتا ہے) اُس آخری آیت تک جو کافر لڑکے کو شامل ہے، کی تخصیص صحیحین کی حدیث(**لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم**) (مسلمان باپ کافر بیٹے کا وارث نہیں ہوتا اور نہ کافر بیٹا مسلمان باپ کا) کے ذریعہ سے

"**وتخصيص الكتاب بالسنة**" سنت سے مراد آپ ﷺ کے اقوال، افعال اور تقریرات ہیں۔

(۲) **تخصيص الكتاب بالسنة** جائز ہے یعنی ایک جگہ کتاب میں عام ہے آیا ہے اور دوسری جگہ حدیث میں خاص آیا ہے پھر تخصیص کی گئی ہو جیسا کہ ما قبل میں **في اولادكم** کے بارے تفصیل گزر گئی۔

دوسری مثال اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[المائدۃ:۳] تم پر مردار حرام کر دیا گیا ہے۔

الْمَيتَةُ مفرد پر الف لام داخل ہوا ہے جو عموم کا فائدہ دے رہا ہے۔ اس میں

سارے مردار داخل ہے۔ اس مردار میں سے مچھلی اور ٹڈی کی تخصیص نبی کریم ﷺ کی اس حدیث کے ذریعے کی گئی ہے: «أُحِلَّتْ لَنا مَيْتَتانِ ودَمانِ، فَأمّا المَيْتَتانِ: فالجَرادُ والحُوتُ الخ» (السنن الصغیر للبیہقی: ۳۰۴۷) ہمارے لیے دو طرح کے مردار اور دو طرح کے خون حلال کیے گئے ہیں۔ جو مردار ہیں وہ تو ٹڈی اور مچھلی ہیں۔

اسی طرح اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ فرمان گرامی: ﴿وَيسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يطْهُرْنَ﴾ [البقرۃ: ۲۲۲] وہ آپ ﷺ سے حیض کے متعلق پوچھتے ہیں۔ آپ ﷺ فرما دیجئے کہ وہ ایک تکلیف اور اذیت ہے تو تم حالت حیض میں عورتوں سے الگ رہو اور جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں، ان کے قریب نہ جاؤ۔

اس کی تخصیص اس روایت سے کی گئی ہے جو عائشہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ اپنی کسی بیوی کو ازار باندھنے کا حکم دیتے تھے، تو اس طرح اس سے حیض کی حالت میں جسم سے جسم ملاتے تھے۔

[تخصیص السنة بالکتاب]

وتخصيص السنة بالكتاب كتخصيص حديث الصحيحين لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ، بقوله تعالى ﴿وإنْ كُنْتُمْ مَرْضى﴾ إلى قوله ﴿فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا﴾ وإن وردت السنة بالتيمم أيضًا بعد نزول الآية.

اور سنت کی تخصیص کتاب اللہ سے جیسے صحیحین کی حدیث (تم میں سے جب کوئی شخص بے وضو ہو تو اللہ تعالیٰ اس کی نماز کو اس وقت تک قبول نہیں کرتا جب تک کہ وہ وضو نہ کرلے) کی تخصیص اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿وإنْ كُنْتُمْ مَرْضى﴾ (اور اگر تم بیمار ہو) سے جو اللہ کے

فرمان ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ (پھر تم پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو) تک ہے۔ اگرچہ تیمم کی حدیث بھی آیت کے نازل ہونے کے بعد وارد ہوئی ہے۔

(۳) "تخصيص السنة بالكتاب" جائز ہے یعنی ایک جگہ حدیث میں عام ہے آیا ہے اور دوسری جگہ کتاب میں خاص آیا ہے پھر تخصیص کی گئی ہو۔

"لا يقبل الله صلاة أحدكم" اس حدیث میں صلاة أحدكم میں صلاۃ مفرد لفظ ہے جو اضافت کی وجہ سے معرفہ بن گیا ہے اور عموم پر دلالت کر رہا ہے لہذا یہ حدیث عام ہے یعنی یہ حدیث شامل ہے اس نماز کو بھی جو حالت عذر میں ہو اور اس نماز کو بھی جو حالت عذر میں نہ ہو لہذا دونوں صورتوں میں بغیر وضو کے نماز قبول نہیں ہو گی۔

مذکورہ حدیث میں سے عذر کی حالت کو نکال دیا گیا اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى﴾ إلى قوله ﴿فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ (النساء:۴۳) سے یعنی عذر کی حالت میں تیمم کی صورت میں نماز قبول ہو گی حدث کے باوجود۔ لہذا مذکورہ حدیث خاص ہے غیر معذور افراد کے ساتھ۔

دوسری مثال آپ ﷺ کا فرمان گرامی ہے: «ما أبين من حي فهو ميت» (زاد المعاد ۵ / ٦٦٩) زندہ میں سے جو چیز بھی جدا کر لی جائے تو وہ مردار ہے۔

اس مثال میں ما موصولہ ہے یا شرطیہ ہے جو عموم پر دلالت کرتا ہے۔ نبی کریم ﷺ کے اس فرمان کی اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے ذریعے تخصیص کی گئی ہے: ﴿وَمِنْ أَصْوَافِهَا وَأَوْبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَى حِينٍ﴾ [النحل:۸۰] اور ان کی اون اور روؤں اور بالوں سے بھی اس نے بہت سے سامان اور ایک وقت مقررہ تک کے لیے فائدہ کی چیزیں بنائیں۔

اسی طرح نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل

والمقتول في النار (صحیح مسلم:۲۸۸۸) جب دو مسلمان اسلحہ لے کر ایک دوسرے کے آمنے سامنے آجائیں تو قاتل اور مقتول دونوں آگ میں جائیں گے۔

فالقاتل والمقتول میں مفرد پر الف لام داخل ہوا جو عموم پر دلالت کرتا ہے۔ نبی کریم ﷺ کے اس فرمان کی اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے ذریعے تخصیص کی گئی ہے: ﴿**فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتّٰى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ**﴾ [الحجرات:۹] تو تم باغی گروہ سے لڑو یہاں تک کہ وہ اللہ رب العالمین کے حکم کی طرف لوٹ آئے۔

"**وإن وردت السنة بالتيمم أيضًا بعد نزول الآية**" کوئی کہہ سکتا تھا کہ مذکورہ حدیث کی تخصیص اس حدیث کے ذریعہ سے ہوئی ہے جو تیمم کے بارے وارد ہے۔ کہ عمار بن یاسر رضی اللہ عنہما بیان کرتے تھے کہ لوگوں نے فجر کی نماز کے لیے پاک مٹی سے تیمم کیا، یہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھے، تو انہوں نے مٹی پر اپنا ہاتھ مارا اور منہ پر ایک دفعہ پھیر لیا، پھر دوبارہ مٹی پر ہاتھ مارا اور اپنے پورے ہاتھوں پر پھیر لیا یعنی اپنی ہتھیلیوں سے لے کر کندھوں اور بغلوں تک (سنن ابی داؤد:۳۱۸)

تو شارحؒ نے جواب دیا کہ اگرچہ حدیث تیمم کے بارے وارد ہوئی ہے لیکن وہ آیت کے بعد وارد ہوئی ہے لہذا مخصِص آیت ہوئی نہ کہ حدیث۔

[تخصيص السنة بالسنة]

وتخصيص السنة بالسنة كتخصيص حديث الصحيحين: فيما سقت السماء العشر بحديثهما ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة.

اور سنت کی تخصیص سنت کے ذریعہ جیسے صحیحین کی حدیث **فيما سقت السماء العشر** (زمین جسے آسمان (بارش کا پانی) سیراب کرتا ہو تو اس کی پیداوار سے دسواں حصہ لیا جائے) کی تخصیص صحیحین کی حدیث **ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة** (اور پانچ وسق سے کم

(غلہ) میں زکوٰۃ نہیں ہے) کے ذریعہ سے۔

(۴) **وتخصیص السنة بالسنة** جائز ہے یعنی ایک جگہ حدیث میں عام ہے آیا ہے اور دوسری جگہ حدیث میں خاص آیا ہے پھر تخصیص کی گئی ہو۔

"**فیما سقت السماء العشر**" "ما" عموم کے لیے آتا ہے یعنی وہ پیداوار جس کی سینچائی آسمان کے پانی سے ہوئی ہو تو اس میں عشر واجب ہو گا ہر پیداوار میں چاہے قلیل ہو یا کثیر ہو۔ مذکورہ بالا فرمان کی تخصیص اس حدیث کے ذریعہ کی گئی ہے **لیس فیما دون خمسة أوسق صدقة** یعنی پانچ وسق سے کم کھیتی کی پیداوار میں زکاۃ نہیں ہے۔

[تخصيص الكتاب والسنة بالقياس]

وتخصيص النطق بالقياس، ونعني بالنطق قول الله تعالى وقول الرسول ﷺ، لأن القياس يستند إلى نص من كتاب أو سنة فكأنه المخصص.

اور نطق کی تخصیص قیاس کے ذریعہ سے اور ہماری مراد نطق سے اللہ تعالیٰ کا فرمان اور قول رسول ہے اس لیے کہ قیاس سہارا لیتا ہے نص یعنی کتاب یا سنت کا تو گویا کتاب یا سنت ہی مخصِص ہے۔

(۵) "**وتخصیص النطق بالقیاس**" قرآن اور سنت کی تخصیص اس قیاس سے جائز ہے جس کا اعتماد کسی نص خاص پر ہو اگرچہ وہ نص خاص خبر واحد ہو جیسے ﴿اَلزَّانِيَةُ وَ الزَّانِيْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور ۲] **الزاني** اور **الزانية** مفرد ہیں اور مفرد پر الف لام آئے تو عموم کا فائدہ دیتا ہے یعنی ہر زانی مرد اور ہر زانی عورت، تو اس میں آزاد کے ساتھ غلام اور حرۃ کے ساتھ باندی داخل ہیں۔

زانیہ عورت کے عموم سے باندی کی تخصیص نص کے ذریعہ کی گئی ہے اور وہ نص اللہ تعالیٰ کا درج ذیل فرمان ہے ﴿فَاِنْ اَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى

الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء:۲۵] تو اگر یہ کنیزیں زنا کا ارتکاب کرلیں تو ان پر آزاد عورت کی سزا میں سے نصف سزا ہے۔

رہا غلام کو زانی کے عموم سے نکالنا تو ایسے غلام کو لونڈی پر قیاس کرکے کیا گیا کیونکہ ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ تو قیاس کا اعتماد قرآن پر ہے۔

سنت کی تخصیص قیاس کے ذریعہ جیسے آپ ﷺ کی حدیث **عن أبي أيوب الأنصاري إذا أتيتُم الغائطَ فلا تستقبِلوا القبلةَ بغائطٍ ولا بولٍ ولاتستدبِروها ولَكن شرِّقوا أو غرِّبوا** (صحیح البخاری:۱۴۴) اس میں استقبال اور استدبار دونوں ممنوع خواہ بنیان میں ہو یا صحراء میں ہو۔

لیکن عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کہتے ہیں کہ لوگ کہتے ہیں کہ جب تم قضائے حاجت کے لیے بیٹھو تو قبلہ رو ہو کر نہ بیٹھو، حالانکہ ایک دن میں اپنے گھر کی چھت پر چڑھا تو میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ دو کچی اینٹوں پر قضائے حاجت کے لیے بیت المقدس کی طرف منہ کرکے بیٹھے ہیں۔ (سنن ترمذی:۳۲۲)

لا محالہ جب رخ بیت المقدس کی طرف ہوگا تو پشت قبلہ کی طرف ہوگی۔ اس حدیث سے بنیان میں استدبار قبلہ کا جواز معلوم ہوا تو استدبار قبلہ کو نص سے لیا اور استقبال قبلہ کو قیاس سے یعنی استقبال قبلہ بنیان میں جائز ہے قیاس کرتے ہوئے استدبار قبلہ پر تو یہاں قیاس کا اعتماد حدیث پر ہے۔

مخصصات منفصلہ میں مزید: (۶) اجماع کے ذریعے تخصیص کرنا: مثال کے طور پر اللہ رب العالمین کا فرمان ہے: ﴿يوصِيكُمُ اللهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنثَيينِ﴾ [النساء:۱۱] اللہ تعالیٰ تمہیں تمہاری اولاد کے بارے میں حکم دیتے ہیں۔ ایک مذکر کے لیے دو مؤنثوں کے حصہ کے برابر ہے۔

تو یہاں پر اجماع کے ذریعے غلام کے بیٹے کی تخصیص کی گئی ہے۔ اسی طرح دھوکہ

والی بیع سے روکنے والی احادیث کے عموم سے اجماع کے ذریعے مضاربت کے جواز کی تخصیص کی گئی ہے۔

(۷) حس کے ذریعے تخصیص کرنا: اس کی مثالوں میں سے ایک رب ذوالجلال والاکرام کا یہ فرمان ہے: ﴿يُجْبَىٰ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [القصص:۵۷] اس (مکہ) کی طرف تمام چیزوں کے پھل کھچے چلے آتے ہیں۔

اسی طرح ملکہ سبا کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان بھی اسی قاعدے کی مثال ہے: ﴿وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾ [النمل:۲۳] اسے ہر چیز دی گئی ہے۔

تو بلاشبہ مشاہدہ یہ بتاتا ہے کہ نہ تو مکہ (اللہ تعالیٰ اس کی حفاظت کریں) میں ہر طرح کے مختلف انواع واقسام کے پھل لائے جاتے ہیں اور نہ ہی بلقیس کو ہر چیز دی گئی تھی۔

(۸) عقل کے ذریعے تخصیص کرنا: اس کی مثالوں میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر:۶۲] اللہ تعالیٰ ہی ہر چیز کا خالق ہے۔

تو بلاشبہ عقل اس بات کی طرف رہنمائی کرتی ہے کہ رب ذوالجلال والاکرام کی ذات اپنی صفات کے ساتھ غیر مخلوق ہے اگرچہ "كُلْ" کا لفظ اسے بھی شامل ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص:۸۸] تیرے رب کی ذات کے علاوہ ہر چیز ہلاک ہونے والی ہے۔

[تعريف المجمل والبيان]

والمجمل ما يفتقر إلى البيان، نحو ثلاثة قروء فإنه يحتمل الأطهار والحيض لاشتراك القرء بين الحيض والطهر. **والبيان إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي** أي الاتضاح والمبين هو النص.

اور مجمل وہ لفظ ہے جو بیان کا محتاج ہو جیسے ثلاثة قروء اس لیے کہ وہ اطہار اور حیض دونوں کا احتمال رکھتا ہے قرء کے مشترک ہونے کی وجہ

سے حیض اور طہر کے درمیان۔ اور بیان کسی چیز کو نکالنا اشکال کی جگہ سے تجلی یعنی وضاحت کی جگہ کی طرف اور وہ لفظ جو (اجمال کی) وضاحت کرنے والا ہے وہ نص ہی ہے۔

مجمل کی تعریف: لغت میں جو چیز جمع کی گئی ہو اسے مجمل کہتے ہیں، اور کسی چیز کا جملہ اس کا مجموعہ ہوتا ہے جیسے حساب کا جملہ۔

اصطلاح میں: اس لفظ کو کہتے ہیں جو دو یا دو سے زیادہ معنوں کا احتمال رکھتا ہو، اس طرح کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہ ہو یا ان کئی معنوں میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہ ہو۔

اس کی مثالوں میں سے ایک لفظ "قرء" ہے جو دو معنوں کے درمیان برابری کی سطح پر متردد ہے، یعنی دونوں معنوں کا یکساں احتمال ہے اور کسی طرح کی وجہ ترجیح بھی نہیں ہے۔ یعنی طہر اور حیض۔ ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہے۔ اسی تردد کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں لفظ "قرء" کی مراد سمجھنے میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ [البقرة: ۲۲۸] اور طلاق یافتہ عورتیں اپنے نفسوں کے ساتھ تین "قرء" تک انتظار کریں یعنی عدت گزاریں۔

تو امام مالک اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہما نے اسے طہر پر محمول کیا ہے اور ابو حنیفہ اور احمد رحمۃ اللہ علیہما نے اسے حیض پر محمول کیا ہے۔

بعضوں نے مجمل کی تعریف کی کہ مجمل وہ لفظ ہے جس کی دلالت واضح نہ ہو چاہے قول ہو یا فعل جیسے نور کا لفظ اس میں اجمال ہے اس لیے کہ عقل اور سورج، نور دونوں معنی کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اسی طرح جسم کا لفظ اور جسم کہتے ہیں جو اجزاء مل کر بنا ہو تو پہاڑ بھی جسم ہے، آسمان بھی جسم ہے، زمین بھی جسم ہے۔

اس تعریف سے مہمل نکل گیا اس لیے کہ وہاں دلالت ہی نہیں ہوتی اور مبین نکل گیا اس لیے کہ وہاں دلالت واضح ہوتی ہے۔ اور مبین کا دوسرا نام نص ہے۔

"ما يفتقر إلى البيان" اس سے وہ مجمل نکل جائے گا جو بیان سے ملا ہوا ہو جیسے۔ عندي عين أشرب منها عین کا لفظ کئی معانی کا احتمال رکھتا ہے لیکن اسی سے متصل أشرب منها اس کے لیے بیان ہے جس نے اس کے احتمال کو ختم کر دیا ہے۔

اجمال کی اقسام: اجمال کبھی مرکب میں ہوتا ہے اور کبھی مفرد میں، کبھی اسم میں ہوتا ہے، کبھی فعل میں اور کبھی حرف میں اور کبھی کبھی تو اختلاف محذوف حرف کی اصل میں ہوتا ہے۔

مثالیں: (۱) مرکب میں اجمال: جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان عالی مقام ہے: ﴿إِلَّا أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرۃ:۲۳۷] مگر یہ کہ وہ معاف کر دیں یا وہ شخص جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے۔

تو جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے، اس میں احتمال ہے کہ وہ شوہر ہو یا عورت کا ولی ہو۔ اسی وجہ سے امام شافعی اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہما نے اس کو شوہر پر محمول کیا ہے اور امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے اسے عورت کے ولی پر محمول کیا ہے۔

(۲) مفرد میں اجمال:

ا۔ اسم میں اجمال: اس کی مثال والا لفظ پیچھے گزر چکا ہے جو "قرء" ہے۔ اسی طرح لفظ "عين" بھی اسی کی مثال ہے جو آنکھ، چشمہ اور نقد تینوں میں سے کسی پر بھی محمول کیا جا سکتا ہے۔

۲۔ فعل میں اجمال: جیسا کہ اللہ رب العزت کا فرمان عالی شان ہے ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا عَسْعَسَ﴾ [التکویر:۱۷] رات کی قسم! جب وہ آنے / جانے لگے۔

تو عسعس کا لفظ آنے اور جانے میں تردد کی وجہ سے فعل میں اجمال کی مثال ہے۔

۳۔ حرف میں اجمال: جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ [المائدة:٦] تو اپنے ہاتھوں اور چہروں کو دھولو۔

اب احتمال ہے کہ "مِن" تبعیض کے لیے ہو یا ابتداء غایت کے لیے ہو۔ اسی وجہ سے امام شافعی اور امام احمد رحمۃ اللہ علیہما نے اسے تبعیض کے لیے مانا ہے اور امام مالک اور ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہما نے اسے ابتداء غایت پر محمول کیا ہے۔

۳۔ محذوف حرف کی اصل میں اختلاف کی وجہ سے اجمال: جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ [النساء:۱۲۷] تم ان سے نکاح کرنے کی رغبت رکھتے ہو یا تم ان سے نکاح کرنے سے بے رغبتی اختیار کرتے ہو۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ ہو سکتا ہے "وَتَرْغَبُونَ" کے بعد "في" محذوف ہو تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ تم ان سے ان کی خوبصورتی کی وجہ سے نکاح کرنے میں دلچسپی رکھتے ہو۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ محذوف حرف "عن" ہو یعنی تم ان سے ان کی غربت اور بدصورتی کی وجہ سے نکاح کرنے سے اعراض کرتے ہو۔

"والبيان إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي" یہاں بیان تبیین کے معنی میں ہے۔ بیان کا اطلاق مبین کے فعل پر ہوتا ہے اور مبِین کا فعل تبیین ہے۔

تبیین کہتے ہیں کسی چیز کو مقام اشتباہ سے مقام وضاحت تک لے آنا۔ جیسے قروء میں اختلاف ہو گیا تو اب اس کو مقام اشتباہ سے ہٹا کر مقام ایضاح کی طرف لے آنا یعنی مشتبہ چیز کو غیر مشتبہ بنانا۔ یعنی کوئی ایسی چیز لا کر اس کے اشتباہ کو دور کرنا۔ جس چیز سے بیان حاصل ہو اس کو دلیل کہتے ہیں۔

"والمبين هو النص" مبیِّن (یا کے کسرہ کے ساتھ) اسم فاعل کا وزن ہے۔ یہ مجمل کے اجمال کی وضاحت کرتا ہے اور اسی کا دوسرا نام نص ہے۔

بیان کے اقسام: کبھی بیان قول کے ذریعے ہوتا ہے اور کبھی فعل کے ذریعے اور کبھی ان دونوں کے ذریعے اور کبھی ترک فعل بھی بیان کے لئے ہوتا ہے تاکہ یہ اس کے عدم وجوب پر دلالت کر سکے۔

کتاب کا بیان کتاب کے ذریعہ: اللہ رب العالمین نے ارشاد فرمایا ﴿اِلَّا مَا یُتْلٰی عَلَیْکُمْ﴾ (المائدہ:۱) مگر وہ چیزیں جو تم پر پڑھ دی جائے گی۔

تو یہ ایک مجمل فرمان تھا جس کی وضاحت اللہ تعالی نے اپنے اس فرمان سے کی ہے ﴿حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِیْرِ وَ مَآ اُهِلَّ لِغَیْرِ اللّٰهِ بِهٖ﴾ (المائدہ:۳) تم پر مردار، خون، خنزیر کا گوشت اور غیر اللہ کے لیے مشہور کی گئی چیز حرام کی گئی ہے۔

کتاب کی وضاحت سنت کے ذریعہ: اللہ تعالی نے ارشاد فرمایا ہے ﴿وَ اٰتُوْا حَقَّهٗ یَوْمَ حَصَادِهٖ﴾ (الانعام:۱۴۱) اور کٹائی کے دن کھیتی کا حق ادا کرو۔

تو یہاں پر "حق" مجمل تھا جس کی وضاحت نبی کریم ﷺ نے اپنے اس فرمان کے ذریعے کی ہے فيما سقتِ السماءُ العُشْرُ، وفيما سُقِيَ بالنَّضحِ نصفُ العُشْرِ (الکبری للبیهقي: ۴/ ۱۳۰) جس کھیتی کو آسمان سیر اب کرے اس میں عشر ہے اور جس کھیتی کو محنت کر کے پانی لگایا جائے تو اس میں نصف عشر ہے۔

فعل کے ذریعے بیان: یہ عمل کی صورت میں ہوتا ہے جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے منبر پر چڑھ کر صحابہ کرام کو نماز پڑھ کر دکھائی تاکہ لوگوں کے لئے نماز کا طریقہ واضح ہو جائے اسی وجہ سے آپ ﷺ نے لوگوں سے فرمایا صلُّوا كما رَأَيْتُمُونِي أُصلِّي نماز ایسے پڑھو جیسے مجھے پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔

اسی طرح آپ ﷺ کا چور کے ہاتھ کو کلائی سے کاٹنا بھی فعل کے ذریعے اللہ کے اس فرمان کا بیان اور وضاحت ہے ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْٓا اَیْدِیَهُمَا﴾

(المائدہ:۳۸) چور مرد اور عورت کے ہاتھ کاٹ دو۔

لکھ کر بھی ہوتا ہے: جیسا کہ آپ ﷺ نے نصاب زکاۃ اپنے عمال کو لکھوا کر دیے تھے۔

اشارہ سے بھی ہوتا ہے: جیسا کہ آپ ﷺ نے اپنے ہاتھوں سے اشارہ کیا تھا کہ مہینہ اتنے اتنے دن کا ہے یہ اشارہ آپ ﷺ نے اپنے ہاتھوں کی انگلیوں سے کیا تھا اور تیسری مرتبہ انگوٹھے کو بن کر لیا تھا یعنی ۲۹ دن کا۔ (صحیح البخاري:۱۹۰۸)

ترک فعل کے ذریعے بیان: جیسا کہ آپ ﷺ نے رمضان میں چند دن تراویح پڑھانے کے بعد اسے ترک کر دیا تھا اور اسی طرح آپ ﷺ نے آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضو کرنا چھوڑ دیا تھا تو آپ کا ان دونوں کاموں کو ترک اس بات کی وضاحت کے لئے تھا کہ ایسا کرنا واجب نہیں ہے۔

[تعريف النص]

والنص ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا، كزيد في رأيت زيدًا. **وقيل ما تأويله تنزيله**، نحو ﴿فصيام ثلاثة أيام﴾ فإنه بمجرد ما ينزل يفهم معناه. **وهو مشتق من منصة العروس، وهو الكرسي** لارتفاعه على غيره في فهم معناه من غير توقف.

اور نص وہ لفظ ہے جس میں ایک ہی معنی کا احتمال ہو، جیسے زید **رأيت زيدا** میں اور کہا گیا کہ جس کی تاویل اس کی تنزیل ہو جیسے **﴿فصيام ثلاثة أيام﴾** (تین دن کے روزے) اس لیے کہ محض اس کے اترنے ہی سے اس کا معنی سمجھ میں آتا ہے، اور نص مشتق ہے **منصة العروس** سے اور منصۃ کرسی ہے۔ اس لیے کہ نص بلند ہوتا ہے اپنے علاوہ پر اس کے معنی سمجھنے میں بغیر توقف کے۔

"**والنص**" اصول فقہ میں نص دو معنی میں استعمال ہوتا ہے:

۱۔ بعض اوقات نص لفظی دلیل کے معنی میں آتا ہے جو آیات اور روایات کو شامل ہوتا ہے۔

۲۔ بعض اوقات نص ظاہر کے مقابلے میں آتا ہے۔ اس مقام میں نص کا یہی معنیٰ دوم مراد ہے۔

"**والنص ما لا يحتمل إلا معنى واحدًا**" جیسے اسمائے اعلام ہیں، اسمائے عدد ہیں۔

"**وقيل ما تأويله تنزيله**" تاویل یہاں تفسیر کے معنی میں ہے یعنی محض اس کے نزول سے ہی اس کی تفسیر یعنی معنی سمجھ میں آتے ہو جیسے قل هو الله أحد محض اس کی عبارت کے سننے سے ہی اللہ تعالی کی وحدانیت کے حکم کا اثبات معلوم ہوتا ہے۔ اسی طرح ﴿فصيام ثلاثة أيام﴾ میں لفظ ثلاثة صرف ایک ہی معنی کا احتمال رکھتا ہے۔

"**وهو مشتق من منصة العروس**" میں منصة اسم ظرف ہے دولہن کے بیٹھنے کی اونچی جگہ یعنی کرسی۔ اشتقاق اصطلاحی مراد نہیں ہے بلکہ مراد یہ ہے کہ دونوں مشترک ہے مادہ میں اور اس میں صرف ارتفاع کے معنی ملحوظ ہیں اس لیے کہ مصدر اسم ظرف سے مشتق نہیں ہوتا۔ جیسے کہا جاتا ہے **نصت الظبية جيدها** ہرنی نے اپنی گردن اوپر اٹھائی۔

"**وهو الكرسي**" هو مذکر کی ضمیر راجع ہے منصة کی طرف، اس لیے کہ جب ضمیر دائر ہو مرجع اور خبر کے درمیان تو مرجع کی بھی رعایت کرنا جائز ہے اور خبر کی بھی، لہذا یہاں خبر کی رعایت کی بناء پر مذکر کی ضمیر لائی گئی ہے۔

"**لارتفاعه على غيره في فهم معناه من غير توقف**" یہاں سے نص کی وجہ تسمیہ بیان کر رہے ہیں یعنی اس کے معنی اصلی اور معنی لغوی کے درمیان مناسبت کو بیان کر رہے ہیں وہ یہ کہ نص کو نص اس لیے کہتے ہیں کہ نص اور لفظوں سے بلند ہوتا

ہے اس لیے کہ اس کا معنی بلا توقف سمجھ میں آجاتا ہے۔ جیسے دولہن دوسروں پر ظاہر اور بلند ہوتی ہے کہ وہ دور سے ہی معروف و ممتاز ہوتی ہے، کسی کو پوچھنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

"**من غير توقف**"یعنی جس کا معنی سمجھنا دوسرے پر موقوف نہ ہو غیر کا احتمال نہ ہونے کی وجہ سے۔

[تعريف الظاهر]

والظاهر ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر، كالأسد في رأيت اليوم أسدًا، فإنه ظاهر في الحيوان المفترس، لأنه المعنى الحقيقي محتمل للرجل الشجاع بدله فإن حمل اللفظ على المعنى الآخر سمي مؤولًا وإنما يؤول بالدليل كما قال. **ويؤول الظاهر بالدليل ويسمى ظاهرًا بالدليل**، أي كما يسمى مؤولًا، ومنه قوله تعالى ﴿والسَّماءَ بَنَيْناها بِأَييْدٍ﴾ ظاهره جمع يد وذلك محال في حق الله تعالى فصرف إلى معنى القوة بالدليل العقلي القاطع.

اور ظاہر وہ لفظ ہے جس میں دو امر کا احتمال ہو جن میں سے ایک زیادہ ظاہر ہو دوسرے سے جیسے لفظِ اسد **رأيت اليوم أسدا** میں، وہ لفظِ اسد ظاہر ہے حیوانِ مفترس میں اس لیے کہ حیوان مفترس اس کا حقیقی معنی ہے اور احتمال رکھتا ہے رجلِ شجاع کا معنی حقیقی کے بجائے، پس اگر محمول کیا جائے اس لفظ کو دوسرے معنی پر تو اس کو مؤول کہا جائے گا اور اس کی تاویل دلیل سے ہوتی ہے جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا اور ظاہر کی تاویل دلیل سے کی جائے گی اور اس کو ظاہر بالدلیل کہا جاتا ہے یعنی جیسا کہ اس کو مؤول کہا جاتا ہے اور اسی میں سے اللہ تعالی کا

فرمان ہے ﴿والسَّماءَ بَنَيْناها بِأَيْيْدٍ﴾ (اور آسمان کو ہم نے قوت سے بنایا ہے) اس کا ظاہر ید کی جمع ہے اور وہ محال ہے اللہ تعالی کے حق میں اسی لیے اس کو پھیرا گیا قوت کے معنی کی طرف دلیل عقلی کی وجہ سے جو کہ قطعی ہے۔

"**والظاهر ما احتمل أمرين أحدهما أظهر من الآخر**" ظاہر وہ لفظ ہے جو دلالت کرے معنی پر اور اس کی دلالت ظنی ہو یعنی راجح ہو جب راجح ہو تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس کا دوسرا معنی بھی ہو گا اور وہ مرجوح ہو گا یعنی ظاہر وہ لفظ ہے جس میں دوسرے معنی کا بھی احتمال ہے۔ جیسے غائط کا لفظ خارج مستقذر کے معنی میں راجح ہے اور نشیبی زمین کے معنی میں مرجوح ہے۔ عرف میں غائط بولا جاتا ہے تو مراد خارج مستقذر ہوتا ہے تو یہاں عرف کی وجہ سے یہ راجح ہے ورنہ لغۃ راجح نشیبی زمین ہے، حقیقی معنی ہونے کی وجہ سے۔ اور لفظ میں دو معنوں کا احتمال ہو مثلا لغوی اور عرفی تو عرفی معنی کو ترجیح ہو گی۔

ظاہر وہ لفظ ہے جو معنی پر دلالت کرے ظنی طور پر تو اس سے نص نکل گئی اس لیے کہ اس کی دلالت اپنے متعین معنی پر قطعی ہوتی ہے۔

"**فإن حمل اللفظ على المعنى الآخر سمي مؤولًا**" یعنی لفظ کو محمول کرنا محتمل یعنی مرجوح پر۔ تو وہ لفظ جس کو مرجوح معنی پر محمول کیا جائے تو وہ مؤول کہلاتا ہے۔ اس کی تین قسمیں ہیں:

اگر مرجوح معنی پر محمول کیا جائے اور وہ کسی دلیل سے ہو تو یہ تاویل صحیح ہے۔ یا مرجوح معنی پر محمول کیا گیا ہو ایسی دلیل کے ذریعہ جس کے دلیل ہونے کا ظن ہے لیکن واقعۃً دلیل نہیں ہے تو یہ تاویل فاسد ہے۔ یا آپ نے مرجوح معنی پر محمول کیا بلا دلیل کے تو یہ تماشہ اور کھیل ہے تاویل نہیں کہلائی گی۔

تاویل صحیح کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿يَآ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوٓا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ (المائدہ:٦) مومنو! جب تم نماز پڑھنے کا قصد کیا کرو تم منہ اور کہنیوں تک ہاتھ دھو لیا کرو اور سر کا مسح کر لیا کرو اور ٹخنوں تک پاؤں (دھو لیا کرو)

یہاں إِذَا قُمْتُمْ، إذا أردتم کے معنی میں ہے اس لیے کہ کسی انسان کے لیے ممکن ہی نہیں ہے کہ جب وہ نماز میں داخل ہو تو وضو کرے، لہذا لا محالہ کہنا پڑے گا کہ یہاں إِذَا قُمْتُمْ، إذا أردتم کے معنی میں ہے۔

"ظاهره جمع يد، وذلك محال في حق الله تعالى" میں أيد کا ظاہری معنی یہ ہے کہ وہ ید کی جمع ہے اور وہ ہاتھ ہے لیکن یہاں أيد، يد کی جمع نہیں بلکہ قوۃ کے معنی میں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہاتھ مانے تو اللہ کا مرکب ہونا لازم آئے گا اور مرکب حادث ہوتا ہے اور یہ اللہ کے حق میں محال ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات بسیط ہے۔ اور استحالہ مجاز کا قرینہ ہے جیسے ﴿وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ﴾ أي أهل القرية۔ اسی بناء پر قوۃ کے معنی لیا گیا ہے دلیل عقلی کے ذریعہ جو ما قبل میں مذکور ہوئی اور عقلی دلیل قطعی ہوتی ہے۔ اور نقلی دلیل جیسے ليس كمثله شيء، ولم يكن له كفوا احد.

حاصل کلام یہ ہے کہ لفظ کے اپنے معنی پر دلالت کرنے کے اعتبار سے کئی حالات ہیں:

۱۔ یہ کہ اس میں صرف ایک ہی معنی کا احتمال ہو۔ جیسا کہ اللہ رب العالمین کا فرمان ہے: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة:١٩٦] یہ پورے دس ہیں۔

اسی طرح اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا یہ فرمان: ﴿فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً﴾ [الأعراف:۱۴۲] تو ان کے رب (کی ملاقات) کا وقت چالیس راتوں کا ہو گیا۔

اس جیسی عبارتوں کا نام "نص" رکھا جاتا ہے۔ نص کا لفظ منصة العروس سے لیا گیا ہے جس کا لغوی معنی بلندی ہے۔

۲۔ یہ کہ ایک سے زیادہ معانی کا برابر طور پر احتمال رکھتا ہو۔ جیسا کہ «**قرء وعين**» ہے۔ اس کا نام مجمل رکھا جاتا ہے۔

۳۔ یہ کہ ایک سے زیادہ معانی کا احتمال تو رکھتا ہو لیکن ان معانی میں سے ایک معنی دوسرے معانی سے زیادہ راجح ہو۔ تو جو راجح ہوتا ہے اس کا نام ظاہر رکھا جاتا ہے۔ جیسا کہ آپ کہتے ہیں: «**رأيت اليوم أسدًا**» میں نے آج ایک شیر دیکھا۔ تو ہو سکتا ہے کہ آپ نے جنگل میں دھاڑتے ہوئے شیر کو دیکھا ہو یا پھر کسی بہادر آدمی کو دیکھا ہو۔ تو یہاں پر پہلا معنی زیادہ راجح ہے۔

۴۔ اور اگر زیادہ معانی والے لفظ میں سے مرجوح معنی مراد لیا جائے تو وہ مؤول ہے۔ جیسا کہ **اسد** کے لفظ کو گزشتہ مثال میں بہادر آدمی پر فٹ کرنا۔ مرجوح معنی پر محمول کرنے کے لیے کسی قرینہ کی موجودگی ضروری ہے ورنہ ایسا کرنا باطل ہے۔

[أفعال الرسول ﷺ] هذه ترجمة.

فعل صاحب الشريعة يعني النبي ﷺ **لا يخلو إما أن يكون على وجه القربة والطاعة أو لا يكون.** فإن كان على وجه القربة والطاعة. **فإن دل دليل على الاختصاص به يحمل على الاختصاص**، كزيادته ﷺ في النكاح على أربع نسوة. **وإن لم يدل لا يخص به، لأن الله تعالى قال ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ فيحمل على الوجوب عند بعض أصحابنا.** في حقه وحقنا لأنه الأحوط. ومن أصحابنا من قال يحمل على الندب، لأنه المتحقق بعد الطلب. **ومنهم من قال يتوقف فيه** لتعارض الأدلة في ذلك. **فإن كان على غير وجه القربة والطاعة فيحمل على الإباحة**، كأكل والشرب **في حقه وحقنا.**

صاحب شریعت کا فعل مصنفؒ کی مراد نبی کریم ﷺ ہے خالی نہیں ہو گا یا تو وہ قربت اور طاعت کے طور پر ہو گا یا قربت وطاعت کے طور پر نہیں ہو گا پس اگر قربت اور طاعت کے طور پر ہو پھر اگر کوئی دلیل دلالت کرے اس بات پر کہ وہ فعل خاص ہے نبی کریم ﷺ کے ساتھ تو اس کو محمول کیا جائے گا اختصاص پر جیسے آپ کا نکاح میں چار عورتیں پر اضافہ کرنا۔ اور اگر دلیل دلالت نہ کرے تو اس کو آپ ﷺ کے ساتھ خاص نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (یقیناً تمہارے لیے رسول اللہ ﷺ میں عمدہ نمونہ موجود ہے) پھر اس کو وجوب پر محمول کیا جائے گا ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک، آپ ﷺ کے حق میں اور ہمارے حق میں اس لیے کہ وہی احوط ہے، اور ہمارے اصحاب میں سے بعضوں نے کہا کہ اس کو ندب پر محمول کیا جائے گا اس لیے کہ وہی متیقن ہے طلب کے بعد، اور ان میں سے بعضوں نے کہا کہ اس میں توقف کیا جائے گا ان میں دلائل کے تعارض کے وجہ سے۔ اور اگر وہ قربت اور طاعت کے طریقہ کے علاوہ پر ہو تو اس کو اباحت پر محمول کیا جائے گا جیسے اکل وشرب، آپ ﷺ کے حق میں اور ہمارے حق میں۔

یہاں سے رسول اللہ ﷺ کے افعال اور آپ ﷺ کی تقریرات یعنی (کسی کام کو برقرار رکھنا) کا بیان ہے۔ نبی کریم ﷺ کے افعال چند اقسام میں منقسم ہوتے ہیں:

"لا يخلو إما أن يكون على وجه القربة والطاعة أو لا يكون" وہ کام جو طاعت کے طور پر ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی یا تو وہ خاص آپ ﷺ کے لیے ہی

جائز ہو گا، دلیل کے حکم کو آپ ﷺ کے ساتھ خاص کرنے کی وجہ سے۔ مثال کے طور پر آپ ﷺ کے لیے اللہ رب العالمین کے اس فرمان کی وجہ سے چار سے زیادہ بیویاں رکھنا جائز تھا﴿يا أَيها النَّبِي إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ﴾[الأحزاب:۵۰](اے نبی ﷺ! ہم نے آپ کے لیے (زیادہ) بیویاں رکھنا حلال کر دیا ہے۔ تو آپ چار سے زیادہ شادیاں کرلیں۔) تو ان کاموں میں کوئی بھی نبی کریم ﷺ کے ساتھ شریک نہیں ہو گا۔

یا نبی کریم ﷺ کے ساتھ خاص ہونے کہ دلیل نہ ہو تو اس قسم کے بارے میں تین اقوال ہیں:

ا: وہ کام واجب ہو گا۔ سب سے محتاط ترین عمل یہی ہے۔

ب: وہ کام مندوب ہو گا۔ کیونکہ یہی بات یقینی ہے اس لیے کہ طلب فعل کو یا تو ندب پر محمول کیا جائے گا یا وجوب پر اور ان میں اقلِ طلب ندب ہے اور وہ یقینی ہے، جیسا کہ شارحؒ نے اس کی طرف اشارہ کیا **لأنه المتحقق بعد الطلب** کہہ کر۔

ج: توقف کیا جائے گا۔ کیونکہ ہمیں اس کی مراد کا علم ہی نہیں ہے۔

"**لتعارض الأدلة في ذلك**" یعنی وجوب اور ندب میں سے کسی کے لیے مرجح موجود نہیں ہے تو تعارض ہو گیا لہٰذا مرجح کے ظاہر ہونے تک توقف کیا جائے گا۔

"**وإن كان على وجه غير وجه القربة والطاعة**" یعنی وہ کام جو آپ ﷺ فطری تقاضہ کی وجہ سے سرانجام دیتے تھے جیسے کھڑا ہونا، بیٹھنا، کھانا، پینا وغیرہ۔ تو ان کا حکم اباحت والا ہے۔ بندہ چاہے تو ایسا کرے، چاہے تو نہ کرے۔

[إقرار الرسول ﷺ]

وإقرار صاحب الشريعة ﷺ على القول من أحد **هو قول صاحب الشريعة** أي كقوله ﷺ. **وإقراره على الفعل** من أحد

كفعله، لأنه معصوم عن أن يقر أحدًا على منكر، مثال ذلك إقراره ﷺ أبا بكر رضي الله عنه على قوله بإعطاء سلب القتيل لقاتله. وإقراره خالد بن الوليد رضي الله عنه على أكل الضب متفق عليهما.

اور صاحب شریعت ﷺ کا کسی کے قول پر اقرار (انکار نہ کرنا) وہ صاحبِ شریعت ﷺ کا قول ہے یعنی آپ کے قول کی طرح ہے اور صاحب شریعت ﷺ کا کسی کے فعل پر اقرار آپ ﷺ کے فعل کی طرح ہے، اس لیے کہ آپ ﷺ کسی کو منکر پر باقی رکھنے سے معصوم ہیں، اس کی مثال آپ ﷺ کا باقی رکھنا ہے ابو بکر رضی اللہ عنہ کو سلبِ قتیل قاتل کو دینے کے قول پر، اور آپ ﷺ کا برقرار رکھنا ہے خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کو گوہ کے کھانے پر، ان دونوں روایتوں پر امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ کا اتفاق ہے۔

نبی کریم ﷺ کی خاموشیاں: آپ کی خاموشی بھی آپ ﷺ کے فعل کی طرح ہی ہے کیونکہ ہر وہ کام جس کو آپ ﷺ نے برقرار رکھا اور کرنے والے پر انکار نہیں کیا، اس کا حکم آپ ﷺ کے فعل کی طرح ہے، وہ کام چاہے قولی ہو یا فعلی۔

"**على القول من أحد**" میں "**من أحد**" **القول** سے حال یا صفت ہے تقدیری عبارت **على القول صادرا من أحد** یا **على القول الصادر من أحد** ہے۔

"**مثال ذلك إقراره ﷺ أبا بكر على قوله بإعطاء سلب القتيل لقاتله**" دوسرے کے قول پر آپ کی خاموشی کی مثال آپ ﷺ کا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی اس بات پر خاموش رہنا ہے کہ مقتول سے چھینا ہوا مال قاتل کو دیا جائے گا۔

"**وإقراره خالد بن الوليد على أكل الضب**" فعل پر خاموشی کی مثال آپ

صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا خالد بن ولید رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ کو گوہ کھاتے دیکھ کر اور حسان رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ کو مسجد میں اشعار پڑھتے دیکھ کر خاموش رہنا ہے۔

ومافُعِلَ في وقته ﷺ في غير مجلسه وعلم به ولم ينكره، فحكمه حكم ما فُعِلَ في مجلسه، كعلمه بحلف أبي بكر أنه لا يأكل الطعام في وقت غيظه ثم أكل لما رأى الأكل خيرًا، كما يؤخذ من حديث مسلم في الأطعمة.

اور وہ کام جو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے زمانہ میں آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کی مجلس کے علاوہ جگہ میں کیا گیا ہو اور آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کو اس کا علم ہوا ہو اور آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے اس پر نکیر نہ کی ہو تو اس کا حکم اس فعل کے حکم کی طرح جو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کے مجلس میں کیا گیا ہو جیسے کہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم کا جاننا اس بات کو کہ ابو بکر رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ نے اپنے غصہ کے وقت میں قسم کھائی کہ وہ کھانا نہیں کھائیں گے پھر انہوں نے کھانا کھایا جب انہوں نے کھانا کھانے میں بھلائی سمجھی جیسا کہ اس کو اخذ کیا گیا مسلم کی حدیث سے جو اطعمہ میں ہے۔

مذکورہ سب مثالیں اس کی ہیں کہ جس کو آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّم نے خود دیکھا، سنا یا آپ تک بات پہنچی اور آپ نے اسے برقرار رکھا۔

"في وقت غيظه" یہ متعلق ہے حلف مصدر سے۔

"كما يؤخذ من حديث مسلم في الأطعمة" مذکورہ حدیث کو امام مسلمؒ نے اپنی کتاب **"صحيح مسلم"** میں تفصیل سے ذکر کیا ہے، پوری روایت کے لیے دیکھو حدیث نمبر (۲۰۵۷)۔ شارحؒ نے جو **"في الأطعمة"** ذکر کیا، ممکن ہے کہ اس سے ان کی مراد **في حكم الأطعمة** ہو۔

[النسخ: تعريف النسخ]

وأما النسخ فمعناه لغة الإزالة، يقال نسخت الشمس الظل إذا أزالته ورفعته بانبساطها. **وقيل معناه النقل من قولهم نسخت ما في هذا الكتاب إذا نقلته** بأشكال كتابته.

اور رہا نسخ تو اس کا معنی لغت میں مٹا دینا ہے، کہا جاتا ہے **نسخت الشمس الظل** جبکہ سورج سائے کو مٹا دے اور دور کرے سائے کو اپنے شعاوں کے انبساط اور پھیلنے سے اور کہا گیا کہ نسخ کا معنی نقل کرنا ہے جو لیا گیا ہے عربوں کے قول **نسخت ما في هذا الكتاب** سے جبکہ آپ کتاب کی نقل کرے اس کی تحریر کے شکلوں کے ذریعہ۔

"**لغة**" یہ منصوب ہے ظرف ہونے کی بناء پر اور متعلق ہے اس نسبت سے جو مبتداء خبر کے درمیان ہے یا حال ہے **معناه** کی ضمیر سے یا یہ منصوب بنزع الخافض کی قبیل سے ہے تقدیری عبارت **معناه في اللغة** ہے۔

مصنفؒ نے لغوی اعتبار سے نسخ کے دو معانی بیان کئے۔ ایک معنی "ازالہ" ہے یعنی کسی چیز کو زائل کرنا جیسے سورج نے سائے کو زائل کر دیا۔ دوسرا معنی ہے کسی چیز کو نقل کرنا جیسا کہ اگر کسی کتاب میں سے کوئی بات نقل کی جائے تو کہا جائے گا کہ میں نے کتاب کو نسخ کر دیا ہے۔ اور نقل شدہ کو نسخہ کہتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ ناسخ، منسوخ کو زائل کر دیتا ہے یا پھر اسے منتقل کر دیتا ہے۔

نسخ کا جائز اور واقع ہونا: نسخ عقلاً جائز ہے اور شریعت میں واقع بھی ہوا ہے۔ اس کی دلیل اللہ رب العالمین کا یہ فرمان گرامی ہے: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة:۱۰۶] اگر ہم کسی آیت کو منسوخ کریں گے یا اسے بھلا دیں گے تو اسی جیسی یا اس سے بہتر آیت لے آئیں گے۔

اور اللہ رب العزت کا یہ فرمان بھی اسی کی دلیل ہے: ﴿يَمْحُو اللهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد:۳۹] اللہ تعالیٰ جسے چاہیں ثابت رکھتے ہیں اور جسے چاہیں مٹا دیتے ہیں، اور اسی کے پاس کتاب کی اصل ہے۔

اور یہ فرمان باری تعالیٰ بھی دلیل ہے: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَّكَانَ آيَةٍ﴾ [النحل:۱۰۱] اور جب ہم ایک آیت کو دوسری آیت کی جگہ لے آتے ہیں۔

اسی طرح نبی ﷺ کی صحیح حدیث میں ہے: «**كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها فإنها تذكر الآخرة**» (المنیر ۵/۳۴۰) میں نے تمہیں زیارتِ قبور سے منع کیا کرتا تھا، تو اب تم ان کی زیارت کیا کرو کیونکہ یہ آخرت کو یاد دلاتی ہیں۔

تو مذکورہ بالا آیات واحادیث نسخ کے شرعی طور پر واقع ہونے کے دلائل ہیں کیونکہ اگر یہ چیز ممنوع ہوتی تو قرآن وحدیث میں مندرجہ بالا قسم کے خطاب نہ ہوتے، یہ جواز کے دلائل ہیں۔

وحدُّه شرعًا **الخطاب الدال على رفع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتًا مع تراخيه عنه** هذا حد للناسخ. ويؤخذ منه حد النسخ بأنه رفع الحكم المذكور بخطاب إلى آخره، أي رفع تعلقه بالفعل.

اور ناسخ کی تعریف شرعاً وہ خطاب ہے جو دلالت کرے اس حکم کے اٹھنے پر جو ثابت ہو خطابِ متقدم کے ذریعہ ایسے طریقہ پر کہ اگر خطاب ناسخ نہ ہوتا تو وہ حکم ثابت رہتا ساتھ ساتھ خطاب دال مؤخر ہو اس حکم سے۔ یہ ناسخ کی تعریف ہے۔ اور اخذ کیا جائے گا ناسخ کی تعریف سے نسخ کی تعریف کو اس طور پر کہ نسخ مذکورہ حکم کا اٹھنا ہے خطاب کے ذریعہ الی آخرہ یعنی حکم کا مکلف کے فعل کے ساتھ جو تعلق

ہے اس کا اٹھنا۔

"الخطاب الدال" یعنی کہ ناسخ۔ اور یہاں خطاب سے مراد خطاب اللہ اور خطاب رسول ہیں لہذا ناسخ صرف نص کتاب اور نص حدیث ہو گی۔

"بالخطاب المتقدم" یعنی کہ منسوخ۔ اور یہاں خطاب سے مراد خطاب اللہ اور خطاب رسول ہیں لہذا منسوخ بھی صرف نص کتاب اور نص حدیث ہو گی۔

تعریف کی وضاحت:

الدال علی الرفع، **الخطاب** کی صفت ہے۔ **الثابت**، **الحکم** کی صفت ہے۔ اور **بالخطاب المتقدم** ثابت سے متعلق ہے۔ **علی وجه** یہ **الثابت** کے اندر ضمیر سے حال ہے یعنی **حال کونه مع وجه وحال**۔ **لولاه** میں ہاء ضمیر راجع ہے **الخطاب الدال** کو اور **لکان** میں موجود ضمیر لوٹ رہی ہے **الحکم الثابت** کو، اور **لولاه** کا پورا جملہ **وجه** کی صفت ہے۔ **مع تراخيه** یہ حال ثانی ہے **الدال** کے اندر موجود ضمیر سے، **عنه** کے اندر موجود ضمیر راجع ہے **الحکم الثابت** کو۔

"**ويؤخذ منه حد النسخ**" شارحؒ فرماتے ہیں کہ وہ خطاب جو حکم کے رفع پر دلالت کرتا ہے وہ ناسخ کہلاتا ہے اور حکم کا رفع یہ نسخ کہلاتا ہے تو مصنفؒ نے ناسخ کی تعریف کی ہے نہ کہ نسخ کی، اور نسخ کی تعریف کو ناسخ کی تعریف سے لیا جائے گا یعنی یہ تعریف اگرچہ ناسخ کی ہے لیکن اسی سے نسخ کی تعریف مفہوم ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ **رفع الحکم الثابت بالخطاب المتقدم بخطاب آخر علی وجه لولاه لکان ثابتًا مع تراخيه عنه** یعنی خطابِ متقدم سے ثابت حکم کا اٹھانا دوسرے حکم سے درانحالیکہ وہ حکم خطاب متقدم سے اس طرح ثابت ہو کہ اگر دوسرا خطاب نہ آتا تو وہ حکم ثابت رہتا درانحالیکہ خطاب ناسخ مؤخر ہو خطاب منسوخ سے نزول میں (یا حکم منسوخ سے)۔

"**أي رفع تعلقه بالفعل**" اس سے اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ حکم کے اٹھنے

سے مراد حکم کے اس تعلق کا اٹھنا ہے جو مکلف بندہ کے فعل کے ساتھ ہے نہ کہ حکم کا اٹھنا جو کہ اللہ کا خطابِ قدیم ہے۔

فخرج بقوله الثابت بالخطاب رفع الحكم الثابت بالبراءة الأصلية، أي عدم التكليف بشيء وبقولنا بخطاب المأخوذ من كلامه الرفع بالموت والجنون.

پس مصنفؒ کے قول **الثابت بالخطاب** سے نکل گیا اس حکم کا اٹھانا جو ثابت ہو براءت اصلیہ سے یعنی کسی چیز کی تکلیف کا نہ ہونا۔ اور (نکل گیا) ہمارے قول **بخطاب** سے جو ماخوذ ہے مصنفؒ کے قول سے، موت اور جنون سے حکم کا اٹھانا۔

مذکورہ نسخ کی تعریف میں **رفع الحکم** ایک جنس ہے جو نسخ اور اس کے علاوہ چیزوں کو بھی شامل ہے۔ لہٰذا **الثابت بخطاب المتقدم** کی قید سے براءت اصلیہ نکل گیا تو اس طرح نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ کا واجب ہونا براءتِ اصلیہ کو ختم کرنے والا ہے، نسخ نہیں ہے۔ کیونکہ نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ کا عدم وجوب جو براءت اصلیہ سے ثابت تھا خطاب نہیں ہے۔

جیسے اباحتِ عدمِ صوم ثابت ہے براءتِ اصلیہ کے ذریعہ نہ کہ خطاب کے ذریعہ، پھر وجوبِ صومِ رمضان ثابت ہوا خطاب کے ذریعہ تو یہاں خطاب کے ذریعہ ثابت حکم نے اباحتِ عدمِ صوم کے حکم کو ختم کیا جو براءتِ اصلیہ کے ذریعہ ثابت تھا تو اس کو نسخ نہیں کہا جائے گا۔

"أي عدم التكليف بشيء" یہ تفسیر ہے **الحکم** کی نہ کہ **براءة أصلية** کی۔

"وبقولنا بخطاب المأخوذ من كلامه" اور مذکورہ نسخ کی تعریف میں **بخطاب** آخر یہ لفظ شارحؒ نے بڑھایا۔ شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ **الخطاب الدال** سے لیا گیا۔ اور

بخطاب آخر کی قید سے حکم کا پاگل پن یا موت کی وجہ سے ختم ہونا، نکل گیا یعنی موت اور جنون اس لیے کہ وہ خطاب نہیں ہے۔ جیسے مجنون سے نماز کا حکم اٹھالیا جاتا ہے اب وہ مکلف نہیں رہتا، تو اس کو نسخ نہیں کہیں گے۔ اسی طرح میت سے احکام اٹھا لیے جاتے ہیں اس کو نسخ نہیں کہتے۔

وبقوله على وجه إلى آخره، ما لو كان الخطاب الأول مغيًا بغاية أو معللًا بمعنى، وصرح بالخطاب الثاني بمقتضى ذلك. فإنه لا يسمى ناسخًا للأول، مثاله قوله تعالى ﴿إذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِن يَوْمِ الجُمُعَةِ فاسْعَوْا إلى ذِكْرِ اللهِ وذَرُوا البَيْعَ﴾، فتحريم البيع مغيا بانقضاء الجمعة، فلا يقال إن قوله تعالى ﴿فَإذا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فانْتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللهِ﴾ ناسخ للأول بل بيَّن غاية التحريم.

وكذا قوله تعالى: ﴿وحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ البَرِّ ما دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ لا يقال نسخه قوله تعالى: ﴿وإذا حَلَلْتُمْ فاصْطادُوا﴾ لأن التحريم للإحرام وقد زال. وخرج بقوله مع تراخيه عنه ما اتصل بالخطاب من صفة أو شرط أو استثناء.

اور مصنفؒ کے قول **على وجه إلى آخره** کے ذریعہ سے وہ صورت نکل گئی کہ اگر خطابِ اول مغیا ہو کسی غایت سے یا خطابِ اول معلل ہو کسی وصف سے درانحالیکہ خطابِ ثانی میں صراحت کی گئی ہو خطابِ اول کے مقتضی کی۔ پس اس کو ناسخ نہیں کہا جائے گا پہلے کے لیے، اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿**إذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِن يَوْمِ الجُمُعَةِ فاسْعَوْا إلى ذِكْرِ اللهِ وذَرُوا البَيْعَ**﴾ (جمعہ کے دن نماز کی اذان دی

جائے تو تم اللہ کے ذکر کی طرف دوڑ پڑو اور خرید و فروخت چھوڑ دو) پس انقضاء جمعہ کو تحریم بیع کے لیے غایت قرار دیا ہے۔ لہذا نہیں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿فَإِذا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فانْتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللهِ﴾ (پھر جب نماز ہو چکے تو زمین میں پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو) ناسخ ہے پہلے کے لیے، بلکہ اس نے تحریم کی انتہاء کو بیان کیا ہے۔

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ البَرِّ ما دُمْتُمْ حُرُمًا﴾ (جنگل کا شکار جب تک تم احرام کی حالت میں رہو تم پر حرام ہے) نہیں کہا جائے گا کہ اس کو نسخ کیا اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿وإذا حَلَلْتُمْ فاصْطادُوا﴾ (اور جب تم احرام کھول دو تو شکار کر سکتے ہو) نے، اس لیے کہ تحریم احرام کی وجہ سے ہے اور احرام زائل ہو چکا ہے۔ اور نکل گیا مصنفؒ کے قول مع تراخیه عنه کے ذریعہ سے وہ حکم جو متصل ہو خطاب سے یعنی صفت یا شرط یا استثناء۔

"ما لو كان الخطاب الأول مغيًا بغاية أو معللًا بمعنى"اس میں "ما" زائدہ ہے اور "لو" مصدریہ ہے یا "ما" مصدریہ ہے اور "لو" زائدہ ہے تقدیری عبارت كون الخطاب الأول مغيًا بغاية أو معللًا بمعنى ہے اورما لو كان الخطاب الأول الخ فاعل ہے خرج فعل کا۔ اور وصرح بالخطاب الثاني میں واؤ حالیہ ہے اور باء في کے معنی میں ہے اور وہ پورا جملہ مغيا یا معللًا کے اندر ضمیر سے حال ہے۔ خطابِ ثانی سے مراد وہ خطاب جو حکم کے رفع پر دلالت کرتا ہو۔

إذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِن يَوْمِ الجُمُعَةِ فاسْعَوْا إلى ذِكْرِ اللهِ وذَرُوا البَيْعَ یہ خطابِ اول ہے اور اس میں بیع کے تحریم کی انتہاء بیان کی گئی ہے انقضاء جمعہ سے یعنی انقضاء

جمعہ یہ غایت ہے اور بیع کی تحریم مغیا ہے اس معنی کر کے کہ بیع کا حرام ہونا مشروط ہے نداء جمعہ کے ساتھ تو معلوم ہوا جمعہ پوری ہو گی تو بیع کی حرمت ختم ہو گی۔

فَإِذا قُضِيَتِ الصَّلاةُ فانْتَشِرُوا فِي الأَرْضِ وابْتَغُوا مِن فَضْلِ اللهِ اس خطابِ ثانی میں خطابِ اول کے مقتضی کی صراحت ہو رہی ہے یعنی خطابِ اول تقاضہ کر رہا ہے اس بات پر کہ حرمت بیع ختم ہو گی غایت کے پائے جانے کے وقت۔ اسی مقتضی کی صراحت خطابِ ثانی میں ہے۔ لہذا نہیں کہا جائے گا کہ خطابِ ثانی خطابِ اول کے لیے ناسخ ہے کیونکہ خطابِ ثانی نہ ہوتا تب بھی حرمت ثابت نہ رہتی غایت کے پورا ہونے کی وجہ سے۔ حالانکہ نسخ کی تعریف میں تھا کہ خطابِ ثانی نہ ہو تو خطابِ اول کا حکم ثابت رہتا۔ بلکہ کہا جائے گا کہ خطابِ ثانی نے صرف خطابِ اول کے مقتضی یعنی تحریم کے انتہاء کی صراحت کی۔

"وكذا قوله تعالى" یعنی إذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِن يَوْمِ الجُمُعَةِ کی طرح ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد وحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ البَرِّ ما دُمْتُمْ حُرُمًا

وحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ البَرِّ ما دُمْتُمْ حُرُمًا یہ خطابِ اول ہے جو خشکی کا شکار کرنے کی حرمت پر دلالت کر رہا ہے احرام کی وجہ سے، تو احرام علت ہے اور صیدُ البر کی حرمت یہ معلَّل بہ ہے اس معنی کر کے کہ صیدُ البر کی تحریم کو معلق کیا گیا ہے احرام پر لہذا احرام زائل ہو گا تو معلَّل بہ کی حرمت بھی جائے گی۔

وإذا حَلَلْتُمْ فاصْطادُوا یہ خطابِ ثانی ہے جو دلالت کر رہا ہے خشکی کے شکار کے جواز پر احرام کے زائل ہونے کے بعد تو اس خطابِ ثانی میں خطابِ اول کے مقتضی کی صراحت کی گئی ہے لہذا نہیں کہا جائے گا کہ خطابِ ثانی خطابِ اول کے لیے ناسخ ہے اس لیے کہ اگر خطابِ ثانی نہ ہوتا تب بھی تحریم ثابت نہ ہوتی تحلل کے بعد، علت کے منتفی ہونے کی وجہ سے اور وہ علت احرام ہے جو زائل ہو چکا ہے۔ جیسا کہ شارحؒ نے اس

کی طرف اشارہ کیا اس عبارت سے **لأن التحريم للإحرام وقد زال**

"**مع تراخيه عنه**" کی قید سے وہ خطاب نکل گیا جو خطاب متقدم کے ساتھ ملا ہوتا ہے جیسا کہ تخصیص، اسی وجہ سے تخصیص وغیرہ کا نام نسخ نہیں رکھا جاتا ہے۔

[أنواع النسخ في القرآن الكريم]

ويجوز نسخ الرسم وبقاء الحكم، نحو (الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة). قال عمر رضى الله عنه فإنّا قد قرأناها رواه الشافعي وغيره. (وقد رجم ﷺ المحصنين) متفق عليه. وهما المراد بالشيخ والشيخة.

ونسخ الحكم وبقاء الرسم نحو ﴿والَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ ويَذَرُونَ أزْواجًا وصِيَّةً لِأزْواجِهِمْ مَتاعًا إلى الحَوْلِ﴾ نسخ بآية ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأنْفُسِهِنَّ أرْبَعَةَ أشْهُرٍ وعَشْرًا﴾.

ونسخ الأمرين معًا نحو حديث مسلم عن عائشة رضي الله عنها كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات يحرمن فنسخن بخمس معلومات يحرمن.

اور جائز ہے لفظ کا نسخ اور حکم کا بقاء جیسے ﴿**الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما ألبتة**﴾ (جب کوئی مرد و عورت زنا کریں تو انہیں لازمی طور پر رجم کرو) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یقیناً ہم نے اس آیت کو پڑھا ہے، اس کو امام شافعیؒ اور ان کے علاوہ نے روایت کیا ہے۔ اور آپ ﷺ نے شادی شدہ مرد اور عورت کو رجم کیا ہے متفق علیہ۔ اور**الشيخ** اور **الشيخة** سے محصنین ہی مراد ہے۔

اور حکم کا نسخ اور تحریر کا بقاء جیسے ﴿**والَّذِيْنَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ ويَذَرُونَ**

أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ﴾ (اور جو لوگ تم میں سے مر جائیں اور عورتیں چھوڑ جائیں وہ اپنی عورتوں کے حق میں وصیت کر جائیں کہ ان کو ایک سال تک خرچ دیا جائے) اس آیت کا حکم منسوخ ہوا ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾ (اور جو لوگ تم میں سے مر جائیں اور عورتیں چھوڑ جائیں تو عورتیں چار مہینے دس دن اپنے آپ کو روکے رہیں) کی آیت کے ذریعہ۔

اور دونوں امر کا نسخ ایک ساتھ جیسے مسلم کی حدیث جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ قرآن میں نازل کیا گیا تھا **عشر رضعات معلومات یحرمن** پھر وہ منسوخ ہوا **بخمس معلومات یحرمن** کے ذریعہ سے۔

"**ویجوز نسخ الرسم وبقاء الحکم**" لفظ اور حکم کے منسوخ ہونے کے اعتبار سے نسخ کی تین قسمیں ہیں:

(۱) آیت کا لفظ منسوخ ہو جائے لیکن حکم باقی رہے: اس کی مثال رجم والی آیت ہے اور وہ یہ تھی «الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم» جب کوئی مرد وعورت زنا کریں تو انہیں لازمی طور پر رجم کرو، یہ اللہ کی طرف سے بطور سزا ہے اور اللہ رب العزت بہت غالب اور بہت حکمت والے ہیں۔ جیسا کہ اس آیت کا ذکر صحیحین میں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے ان کے خطبے میں ثابت ہے۔ (صحیح البخاري:٦٨٢٩)

(۲) آیت کا حکم منسوخ ہو جائے اور تحریر باقی رہے: اس کی مثال وہ آیت ہے جس میں بیوہ کی عدت کی مدت ایک سال تک بیان کی گئی ہے۔ اس آیت کا حکم منسوخ ہے لیکن مصحف میں یہ آیت موجود ہے اور اس کی تلاوت بھی کی جاتی ہے۔

(۳) آیت کے حکم اور لفظ دونوں منسوخ ہو جائیں: اس کی مثال یہ ہے کہ صحیح مسلم میں سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے یہ حدیث آئی ہے کہ قرآن مجید میں پہلے دس معلوم رضعات نازل ہوئی تھیں جو حرمت پر دلالت کرتی تھیں، پھر انہیں منسوخ کر کے پانچ رضعات نازل کی گئیں، تو جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فوت ہوئے تو یہ آیت ان آیات میں سے تھی جن کی تلاوت کی جاتی تھی۔ (صحیح مسلم: ۱۴۵۲)

تو جب آیت میں دس رضعات کا حکم ہے، اس کا حکم اور تحریر دونوں منسوخ ہیں۔ اور پانچ رضعات والی آیت کا حکم تو موجود ہے لیکن ان کی تحریر منسوخ ہے۔ تو گویا کہ اس حدیث میں دو مثالیں جمع ہو گئی ہیں:

۱۔ جن کا حکم اور تحریر دونوں منسوخ ہے۔

۲۔ جن کی تحریر تو منسوخ ہے لیکن حکم باقی ہے۔ جیسا کہ آپ حدیث میں ملاحظہ فرما چکے ہیں۔

وينقسم النسخ إلى بدل وإلى غير بدل الأول كما في نسخ استقبال بيت المقدس باستقبال الكعبة وسيأتي. والثاني كما في نسخ قوله تعالى: ﴿إذا ناجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْواكُمْ صَدَقَةً﴾.

وإلى ما هو أغلظ كنسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية إلى تعيين الصوم قال الله تعالى ﴿وعَلى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ﴾ إلى قوله ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾.

وإلى ما هو أخف كنسخ قوله تعالى ﴿إنْ يَكُنْ مِنكُمْ عِشْرُونَ صابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ بقوله تعالى ﴿فإن تكن منكم مئة صابرة يغلبوا مئتين﴾.

اور نسخ منقسم ہوتا ہے بدل اور غیر بدل کی طرف، اول (یعنی نسخ الی البدل) جیسا کہ ہوا ہے استقبال بیت المقدس کے نسخ میں استقبال کعبہ سے، اور اس کا بیان عنقریب آگے آئے گا۔ اور ثانی (یعنی نسخ الی غیر البدل) جیسا کہ ہوا ہے اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُوْلَ فَقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً﴾ (جب تم پیغمبر کے کان میں کوئی بات کہو تو بات کہنے سے پہلے (مساکین کو) کچھ خیرات دے دیا کرو) میں۔

اور اس حکم کی طرف جو پہلے سے سخت ہو جیسے رمضان کے روزے اور فدیہ کے درمیان تخییر کا نسخ روزہ کی تعین کی طرف، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿وعَلى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَه فِدْيَةٌ﴾ (جو لوگ روزے رکھنے کی طاقت رکھیں وہ روزے کے بدلے محتاج کو کھانا کھلا دیں) اس حال میں کہ اس آیت کی تلاوت کرو اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ تک کہ (تو جو کوئی تم میں سے اس مہینے میں موجود ہو چاہیئے کہ پورے مہینے کے روزے رکھے)۔

اور اس حکم کی طرف جو پہلے سے خفیف ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿إِنْ يَكُنْ مِنكُمْ عِشْرُوْنَ صَابِرُوْنَ يَغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ﴾ (اور اگر تم میں سے بیس آدمی ثابت قدم رہنے والے ہوں گے تو دو سو کافروں پر غالب رہیں گے) کا نسخ اللہ تعالیٰ کے قول ﴿فَإِنْ يَّكُنْ مِّنْكُمْ مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَّغْلِبُوْا مِائَتَيْنِ﴾ (پس اگر تم میں ایک سو ثابت قدم رہنے والے ہوں گے تو دو سو پر غالب رہیں گے) کے ذریعہ سے۔

"الأول كما في نسخ استقبال بيت المقدس" کسی بدل کے ساتھ نسخ: بدل کے

ساتھ حکم کی ان تین صورتوں میں کوئی نہ کوئی صورت ضرور ہوگی:

۱۔ یا ناسخ منسوخ کے برابر ہوگا۔

۲۔ یا ناسخ منسوخ سے زیادہ بھاری (مشکل) ہوگا۔

۳۔ یا تو ناسخ منسوخ سے زیادہ ہلکا ہوگا۔

ان کی مثالیں درج ذیل ہیں:

۱۔ مساوی حکم کے بدلے پہلے حکم کا منسوخ ہونا: بیت المقدس کا قبلہ ہونا جو سنت سے ثابت تھا اس کا اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے ذریعے منسوخ ہونا ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة:۱۴۴] تو اب آپ ﷺ اپنے چہرے کو مسجد حرام کی طرف پھیر لیجئے۔ مکلف بندے کے لیے استقبال بیت المقدس اور استقبال کعبہ یکساں اور برابر ہے۔

۲۔ بھاری حکم کے بدلے پہلے حکم کا منسوخ ہونا: صوم واطعام کے درمیان اختیار کے مقابلہ میں تعیین صوم اشد اور اغلظ ہے۔

۳۔ ہلکے حکم کے بدلے پہلے حکم کا منسوخ ہونا: اللہ تعالیٰ کے اس حکم کا منسوخ ہونا ﴿إِن يَكُن مِّنكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال:۶۵] اگر تم میں سے دس صبر کرنے والے ہوں تو وہ دو سو پر غالب آجائیں گے۔ اس حکم کے ذریعے ﴿فَإِن يَكُن مِّنكُم مِّائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ﴾ [الأنفال:۶۶] تو اگر تم میں سے ایک سو صبر کرنے والے ہوں گے تو وہ دو سو پر غالب رہیں گے۔

تو دو کافروں کے مقابلے میں ایک مسلمان کا لڑائی کرنا دس کے مقابلے میں لڑائی کرنے کی نسبت ہلکا ہے۔

"والثاني كما في نسخ قوله تعالى الخ" بغیر کسی بدل کے نسخ: جیسے پہلے پہل نبی کریم ﷺ سے سرگوشی کرنے سے قبل صدقہ کرنا ضروری تھا، اللہ تعالیٰ کے اس

فرمان کی وجہ سے إذا ناجَيْتُمُ الرَّسُولَ ﴿فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوا كُمْ صَدَقَةً﴾ [المجادلہ:۹] بعد میں اسے منسوخ کر دیا گیا اور اس کے بدلے میں کوئی نئی چیز ضروری قرار نہیں دی گئی جیسا کہ سورۃ المجادلۃ کی آیات سے ثابت ہے ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُوْلَ فَقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَیْ نَجْوٰىكُمْ صَدَقَةً ؕ ذٰلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَ اَطْهَرُ ؕ فَاِنْ لَّمْ تَجِدُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ ءَاَشْفَقْتُمْ اَنْ تُقَدِّمُوْا بَيْنَ يَدَیْ نَجْوٰىكُمْ صَدَقٰتٍ ؕ فَاِذْ لَمْ تَفْعَلُوْا وَ تَابَ اللّٰهُ عَلَيْكُمْ فَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَ اٰتُوا الزَّكٰوةَ وَ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ ؕ وَ اللّٰهُ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ﴾ [المجادلہ:۱۳،۱۲] (اے مسلمانو! جب تم رسول اللہ ﷺ سے سرگوشی کرنا چاہو تو اپنی سرگوشی سے پہلے کچھ صدقہ دے دیا کرو یہ تمہارے حق میں بہتر اور پاکیزہ تر ہے ہاں اگر نہ پاؤ تو بیشک اللہ تعالیٰ بخشنے والا مہربان ہے۔ کیا تم اپنی سرگوشی سے پہلے صدقہ نکالنے سے ڈر گئے؟ پس جب تم نے یہ نہ کیا اور اللہ تعالیٰ نے بھی تمہیں معاف فرما دیا تو اب (بخوبی) نمازوں کو قائم رکھو زکوۃ دیتے رہا کرو اور اللہ تعالیٰ کی اور اس کے رسول کی تابعداری کرتے رہو تم جو کچھ کرتے ہو اس (سب) سے اللہ (خوب) خبردار ہے)

[مسائل النسخ بين الكتاب والسنة]

ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب كما تقدم في آيتي العدة وآيتي المصابرة. **ونسخ السنة بالكتاب** كما تقدم في نسخ استقبال بيت المقدس الثابت بالسنة الفعلية في حديث الصحيحين بقوله تعالى ﴿فَوَلِّ وجْهَكَ شَطْرَ المسْجِدِ الحَرَامِ﴾.

اور جائز ہے کتاب کا نسخ کتاب کے ذریعہ سے جیسا کہ گزرا عدت کی دو آیتوں میں اور مصابرہ کی دو آیتوں میں۔ اور سنت کا نسخ کتاب کے ذریعہ سے جیسا گزرا استقبال بیت المقدس کے نسخ میں جو استقبال ثابت

تھا سنتِ فعلیہ سے صحیحین کی حدیث میں، اللہ تعالیٰ کے فرمان ﴿فَوَلِّ وجْهَكَ شَطْرَ المَسْجِدِ الحَرامِ﴾ (اپنا منہ مسجد محترم کی طرف کر لیا کرو) کے ذریعہ سے۔

کتاب یا سنت کا کتاب یا سنت کے ذریعہ نسخ، اس اعتبار سے نسخ کے کچھ اقسام ہیں جو درج ذیل ہیں:

۱۔ **"ويجوز نسخ الكتاب بالكتاب"** قرآن مجید کا قرآن مجید کے ذریعہ نسخ: اس قسم کے جائز ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس کی مثالیں پیچھے گزرنے والی عدت اور کفار سے مقابلے والی آیات ہیں۔

۲- **"ونسخ السنة بالكتاب"** سنت کا کتاب کے ذریعہ نسخ: اس کی مثال سنت سے ثابت بیت المقدس کی طرف استقبال کے حکم کا نسخ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾ [البقرة:۱۴۴] کے ذریعہ۔

والسنة نحو حديث مسلم (كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها). وسكت عن نسخ الكتاب بالسنة وقد قيل بجوازه ومثل له بقوله تعالى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ المَوْتُ إنْ تَرَكَ خَيْرًا الوَصِيَّةُ لِلْوالِدَيْنِ والأَقْرَبِينَ﴾ مع حديث الترمذي وغيره (لا وصية لوارث). واعترض بأنه خبر واحد، وسيأتي أنه لا ينسخ المتواتر بالآحاد. وفي نسخة ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة أي بخلاف تخصيصه بها كما تقدم لأن التخصيص أهون من النسخ.

اور سنت کے ذریعہ سے جیسے مسلم کی حدیث ﴿**كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها**﴾ (میں نے تمہیں قبروں کی زیارت سے روکا تھا اب تم زیارت کو جا سکتے ہو) اور مصنفؒ خاموش رہے **نسخ**

الکتاب بالسنۃ کے بارے میں حالانکہ کہا گیا ہے کہ نسخ الکتاب بالسنۃ جائز ہے اور اس کی مثال دی گئی اللہ تعالیٰ کے فرمان کے ذریعہ کہ ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الوَصِيَّةُ لِلْوالِدَيْنِ والأقْرَبِينَ﴾ (تم پر فرض کیا جاتا ہے کہ جب تم میں سے کسی کو موت کا وقت آجائے تو اگر وہ کچھ مال چھوڑ جانے والا ہو تو ماں باپ اور رشتہ داروں کے لئے دستور کے مطابق وصیت کر جائے) ترمذی وغیرہ کی حدیث کے ساتھ ﴿لا وصية لوارث﴾ (کسی وارث کے لیے وصیت جائز نہیں ہے) اور اس پر اعتراض کیا گیا کہ وہ خبر واحد ہے اور عنقریب آگے آئے گا کہ متواتر کا نسخ آحاد کے ذریعہ نہیں کیا جائے گا اور ایک نسخہ میں ولا يجوز نسخ الكتاب بالسنة ہے یعنی بر خلاف کتاب کی تخصیص سنت کے ذریعہ سے جیسے کہ گزر گیا اس لیے کہ تخصیص آسان ہے نسخ کے بہ نسبت۔

۳- "وبالسنة" اس کا عطف ما قبل میں بالکتاب پر ہے یعنی تیسری قسم سنت کا سنت کے ذریعے نسخ: اس کی مثال نبی کریم ﷺ کا درج ذیل فرمان گرامی ہے « كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها » (صحیح مسلم: ۱۹۷۷) میں تمہیں زیارتِ قبور سے منع کیا کرتا تھا، تو اب تم ان کی زیارت کیا کرو۔

۴-"وسكت عن نسخ الكتاب بالسنة" چوتھی قسم کتاب کا سنت کے ذریعہ نسخ: یہ قسم دو چیزوں پر مشتمل ہے:

ا۔ خبر واحد کے ذریعے کتاب کا نسخ: جمہور کا قول یہ ہے کہ ایسا ہونا جائز ہے، بعضوں کے نزدیک ناجائز ہے کیونکہ قطعی حکم کو ظنی حکم منسوخ نہیں کر سکتا۔

والدین کے لیے وصیت کا حکم نبی کریم ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے منسوخ

ہے: «لا وصية لوارث» (السنن الکبری للبیہقی: ۱۲۵۳۶) وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں ہے۔ مذکورہ حدیث خبر واحد ہے۔

۲۔ متواتر سنت کے ذریعے کتاب کا نسخ: بعض اصولیوں نے اللہ رب العزت کے درج ذیل فرمان سے استدلال کرتے ہوئے اس کو ناجائز قرار دیا ہے: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: ۱۰۶] کہ ہم جو بھی آیت منسوخ کرتے ہیں یا اسے بھلوادیتے ہیں تو اسی جیسی یا اس سے بہتر آیت لے آتے ہیں۔

اس فرمان باری تعالیٰ سے ان کے استدلال کرنے کی صورت یہ ہے کہ سنت نہ تو قرآن جیسی ہے اور نہ ہی اس سے بہتر۔

جمہور کا مذہب اس بارے میں یہ ہے کہ ایسا ہونا بالکل جائز ہے جیسا کہ ابن حاجبؒ نے یہ بات نقل کی ہے۔ جمہور کے اس قول کی دلیل یہ ہے کہ سنت ہو یا قرآن، ان سب کی احکام پر دلالت ظنی ہیں اور نسخ کا محل حکم ہے نہ کہ الفاظ۔

"وقد قيل بجوازه" اسی کی طرف جمہور علماء گئے ہیں۔

"واعترض بأنه خبر واحد، الخ" یعنی مذکورہ مثال پر اعتراض واقع ہوتا ہے کہ وہ حدیث خبر واحد ہے اور آگے مصنفؒ بیان کریں گے کہ خبر واحد کے ذریعہ متواتر کا نسخ جائز نہیں ہے اور قرآن متواتر ہے لہذا مذکورہ بالا آیت کا نسخ حدیث مذکور کے ذریعہ ممنوع ہوگا۔ لیکن شارحؒ آگے بیان کریں گے کہ متواتر کا آحاد کے ذریعہ سے نسخ درست ہے اس لیے کہ نسخ کا محل حکم ہے الفاظ نہیں، قطعیت الفاظ میں ہوتی ہے نہ کہ احکام میں اس لیے کہ احکام ظنی ہوتے ہیں ترجیحات کی بناء پر، اور متواتر کی دلالت احکام پر ظنی ہوتی ہے تو یہاں ظنی کا نسخ ظنی کے ذریعہ ہو رہا ہے۔

"بخلاف تخصيصه بها" اس لیے کہ نسخ حکم کو بالکلیہ ختم کرتا ہے برخلاف تخصیص کے، اور تخصیص بیان اور دو دلیلوں کے درمیان جمع کرنے کا نام ہے۔ اور نسخ ابطال اور

رفع کا نام ہے۔

ويجوز نسخ المتواتر بالمتواتر، ونسخ الآحاد بالآحاد وبالمتواتر ولا يجوز نسخ المتواتر كالقرآن **بالآحاد**، لأنه دونه في القوة.

والراجح جواز ذلك، لأن محل النسخ هو الحكم والدلالة عليه بالمتواتر ظنية كالآحاد.

اور جائز ہے متواتر کا نسخ متواتر کے ذریعہ سے اور آحاد کا نسخ آحاد کے ذریعہ سے اور متواتر کے ذریعہ سے اور جائز نہیں متواتر کا نسخ جیسے قرآن کا آحاد کے ذریعہ سے اس لیے کہ آحاد متواتر سے درجہ میں کم ہے اور راجح اس کا جواز ہے اس لیے کہ نسخ کا محل حکم ہے اور حکم پر دلالت متواتر کے ذریعہ سے ظنی ہوتی ہے آحاد کی طرح۔

"**ويجوز نسخ المتواتر بالمتواتر، الخ**" آحاد کا آحاد کے ذریعے و متواتر کے ذریعہ، اور متواتر کا متواتر کے ذریعے منسوخ ہونے پر سب کا اتفاق ہے۔ لیکن آحاد کے ذریعے متواتر کے نسخ پر اختلاف ہے۔

"**والراجح جواز ذلك**" اس لیے کہ قطعی الفاظ ہوتے ہیں نہ کہ احکام اور نسخ کا محل الفاظ نہیں بلکہ حکم ہوتا ہے اور حکم پر متواتر کی دلالت ظنی ہوتی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ متواتر اور آحاد کا متواتر اور آحاد کے ذریعے نسخ اس بارے میں نو (۹) ممکنہ صورتیں ہیں، جو کہ مذکورہ بالا بحث میں گزر چکی ہیں، اب ہم ان کا اجمالی تذکرہ کرتے ہیں:

۱۔ قرآن کا قرآن کے ذریعے نسخ۔

۲۔ متواتر سنت کا متواتر سنت کے ذریعے نسخ۔

۳۔ آحاد سنت کا آحاد سنت کے ذریعے نسخ۔

مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں ناسخ، منسوخ کے برابر ہوتا ہے۔
۴۔ سنت آحاد کا قرآن کے ذریعے نسخ۔
۵۔ سنت آحاد کا متواتر سنت کے ذریعے نسخ۔
۶۔ متواتر سنت کا قرآن کے ذریعے نسخ۔
مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں ناسخ، منسوخ سے زیادہ مرتبے والا ہوتا ہے۔
۷۔ قرآن کا متواتر سنت کے ذریعے نسخ۔
۸۔ قرآن کا اخبار آحاد کے ذریعے نسخ۔
۹۔ متواتر سنت کا اخبار آحاد کے ذریعے نسخ۔
مذکورہ بالا تینوں صورتوں میں ناسخ، منسوخ سے کم درجے کا ہوتا ہے۔

[التعارض]

فصل في التعارض.

یہ فصل ہے تعارض کے بیان میں۔

دو نصوں کے مدلول کے درمیان تنافی و ٹکراؤ کو تعارض کہتے ہیں۔، مثلا دو آیات یا دو روایات کے مدلول کے درمیان تعارض، جیسا کہ ایک روایت میں وارد ہوا ہے **"أيما إهاب دبغ فقد طهر"** (سنن الترمذي:۱۷۲۸) (جس کچی کھال کو بھی سجھا لیا جائے تو وہ پاک ہو جاتی ہے) اس کے مقابلے میں دوسری روایت کہتی ہے **"عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُكَيْمٍ قالَ: "كَتَبَ إِلَيْنا رَسُولُ اللهِ ﷺ قَبْلَ وفاتِهِ بِشَهْرٍ: أَنْ لا تَنْتَفِعُوا مِنَ المَيْتَةِ بِإِهابٍ، ولا عَصَبٍ"** (مسند أحمد:۱۸۷۸۲) (عبد اللہ ابن عکیم رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی وفات سے ایک ماہ قبل ہماری طرف یہ حکم لکھا کہ تم مردار کے چمڑے اور پٹھے سے فائدہ نہ اٹھاؤ) ان دونوں روایاتوں کے مدلول میں تعارض پایا جاتا ہے کیونکہ پہلی روایت مردار کے جمڑے سے فائدہ اٹھانے کے جواز پر

دلالت کر رہی ہے اور دوسری دلیل اس کے عدم جواز پر دلالت کر رہی ہے۔ پس جواز اور عدمِ جواز آپس میں تنافی و تعارض رکھتے ہیں۔

تنبیہ: دو قطعی دلیلوں کے درمیان کبھی تعارض آہی نہیں سکتا الا یہ کہ ان میں سے ایک دوسرے کو منسوخ کرنے والی ہو، یا اس کی تخصیص کرنے والی ہو، وجہ اس کی یہ ہے کہ ہر قطعی دلیل علم و عمل کا فائدہ دیتی ہے تو جب یہ متعارض ہوں گی تو متضاد ہوں گی اور شریعت کبھی بھی متضاد باتوں کی حامل نہیں ہوتی۔

اسی طرح قطعی اور ظنی دلیل میں بھی کوئی تعارض نہیں ہوتا کیونکہ ظنی دلیل کبھی بھی قطعی دلیل کے آڑے نہیں آسکتی۔ بلکہ اگر ظنی قطعی کی تخصیص کرنے والی نہ ہو تو ہمیشہ قطعی کو ہی اس پر مقدم کیا جائے گا۔ اگر ایسا ہو تو اس کا تعلق عام کی تخصیص والے مسئلہ سے ہو گا، جیسا کہ یہ بحث پیچھے گزر چکی ہے۔ ایسی صورتحال میں قطعی کی وجہ سے ظنی دلیل کو ترک نہیں کیا جائے گا۔ اس کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان گرامی ہے ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾ [المائدۃ:۳] تم پر مردار اور خون حرام کر دیا گیا ہے۔

تو یہ قطعی الثبوت نص ہے جو ہر مردار اور ہر خون پر دلالت کرنے کے لیے عام ہے، اس فرمان الٰہی کو اس حدیث کے ساتھ ملا کر عمل کیا جائے گا: "أُحِلَّتْ لنا مَيْتتانِ ودَمانِ، فأما المَيْتَتان: فالحوتُ والجرادُ، وأما الدَّمانِ، فالكبِدُ والطِّحالُ" (ابن ماجہؒ: ۳۳۱۴) ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کیے گئے ہیں، مردار تو مچھلی اور ٹڈی ہیں اور خون جگر اور تلی ہیں۔"

اسی طرح سمندر کے مردار کے بارے میں حدیث ہے، جو کہ نبی ﷺ کا سمندر کے بارے میں فرمان ہے: "هوَ الطَّهورُ ماؤُهُ الحلُّ ميتتُهُ" (أبو داود: ۸۳) سمندر کا پانی پاک کرنے والا ہے اور اس کا مردار حلال ہے۔

اس طرح خبر واحد کے ذریعے، جو کہ ظنی ہے، کتاب کے عموم کی تخصیص کی گئی ہے جو کہ قطعی ہے۔ تو یہاں پر قطعی کو ظنی پر مقدم نہیں کیا گیا۔ جب یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ دو قطعیوں اور ایک قطعی اور ظنی کے درمیان تعارض نہیں ہو سکتا تو اب صرف دو ظنیوں کی بات ہی رہ گئی ہے۔

[تعارض النصوص]

إذا تعارض نطقان، فلا يخلو إما أن يكونا عامين أو خاصين أو أحدهما عامًا والآخر خاصًا أو كل واحد منهما عامًا من وجه وخاصًا من وجه.

جب دو نطق میں تعارض ہو جائے تو خالی نہیں ہوں گے اس بات سے کہ وہ دونوں عام ہوں گے یا دونوں خاص ہوں گے یا ان دونوں میں سے ایک عام ہو گا اور دوسرا خاص ہو گا یا ان دونوں میں سے ہر ایک ایک اعتبار سے عام ہو گا اور ایک اعتبار سے خاص ہو گا۔

"**تعارض نطقان**" یعنی دو قول ظنی میں باہم ٹکراؤ ہو جائے اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے منافی ہو کلی اعتبار سے یا جزئی اعتبار سے۔ لہذا دو قول ظنی سے دو قطعی یا ایک قطعی اور ایک ظنی نکل گئے جیسا کہ ما قبل میں گزر گیا۔ اور دو قول ظنی سے ایک فعلی اور ایک قولی یا دو فعلی نکل گئے۔

"**فلا يخلو إما أن يكونا عامين الخ**" یہاں سے دو ظنیوں کے درمیان تعارض کی تفصیل بیان کر رہے ہیں کہ جب دو ظنیوں کے درمیان تعارض ہو جائے تو اس میں ان چار میں سے ہی کوئی ایک حالت پائی جائے گی۔

(1) عام ہوں گے۔ (۲) خاص ہوں گے۔ (۳) ان دونوں میں سے ایک عام ہو گا اور دوسرا خاص ہو گا۔ (۴) ہر ایک ایک اعتبار سے عام ہو گا اور ایک اعتبار خاص ہو گا۔

[تعارض العامين]

وإن كانا عامين فإن أمكن الجمع بينهما يجمع بحمل كل منهما على حال، مثاله حديث (شر الشهود الذي يشهد قبل أن يستشهد) وحديث (خير الشهود الذي يشهد قبل أن يستشهد) فحمل الأول على ما إذا كان من له الشهادة عالما بها. والثاني على ما إذا لم يكن عالما بها. والثاني رواه مسلم بلفظ (ألا أخبركم بخير الشهود الذي يأتي بشهادته قبل أن يسألها). والأول متفق على معناه في حديث (خيركم قرني ثم الذي يلونهم) إلى قوله (ثم يكون بعدهم قوم يشهدون قبل أن يستشهدوا).

اور اگر دونوں نطق عام ہوں پھر ان دونوں کے درمیان جمع کرنا ممکن ہو تو جمع کیا جائے گا اس طور پر کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو الگ الگ حال پر محمول کیا جائے گا۔ جمع کی مثال ایک حدیث ہے کہ "سب سے برا گواہ وہ آدمی ہے جو گواہی طلب کیے جانے سے پہلے گواہی دے" اور دوسری حدیث ہے کہ "سب سے اچھا گواہ وہ آدمی ہے جو گواہی طلب کیے جانے سے پہلے گواہی دے" پہلی حدیث کو محمول کیا جائے گا اس حالت پر جب کہ مشہود لہ کے لیے گواہ ہو اور وہ اس گواہ کو جانتا ہو۔ اور دوسری حدیث کو محمول کیا جائے گا ایسی حالت پر جب کہ مشہود لہ گواہ کو جانتا نہ ہو۔ دوسری حدیث کو امام مسلمؒ نے روایت کیا ہے ان الفاظ کے ساتھ یعنی "کیا میں تمہیں سب سے اچھے گواہ کے بارے میں نہ بتاؤں؟ سب سے اچھا گواہ وہ آدمی ہے جو گواہی طلب کیے جانے سے پہلے گواہی دے" اور پہلی حدیث کے معنی پر اتفاق کیا

گیاہے در حالیکہ وہ معنیٰ ایک حدیث میں موجود ہے کہ "تم میں سب سے بہتر میرے زمانہ کے لوگ ہیں۔ پھر وہ لوگ جو ان کے بعد آئیں گے" اس حال میں کہ یہ حدیث منقول ہے آپ ﷺ کے اس فرمان تک کہ "پھر ان کے بعد ایسے لوگ ہوں گے جو گواہی طلب کیے جانے سے پہلے گواہی دیں گے"

"**فإن كانا عامين**" اگر دونوں نطق عام ہوں تو اس صورت میں ان دو میں سے ایک حالت پائی جائے گی: (1) ان میں جمع کا امکان ہو گا۔ (۲) جمع کا امکان نہیں ہو گا۔

جمع کے امکان کی حالت میں ان میں جمع کیا جائے گا چاہے ان کی تاریخ معلوم ہو، چاہے تاریخ معلوم نہ ہو۔ اس کی مثال نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے "سب سے برا گواہ وہ آدمی ہے جو گواہی طلب کیے جانے سے پہلے گواہی دے"

اس کے ساتھ وہ حدیث بھی ملائی جائے کہ آپ ﷺ نے فرمایا "سب سے اچھا گواہ وہ آدمی ہے جو گواہی طلب کیے جانے سے پہلے گواہی دے" تو ان دونوں کو اس طرح جمع کیا جائے گا کہ دوسری حدیث میں اس گواہی کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص کا کوئی ایسا معاملہ درپیش ہے جس میں کسی گواہ کی ضرورت ہے اور اس کے علم کے مطابق اس معاملہ کا کوئی گواہ نہیں ہے، پھر اچانک ایک دوسرا شخص آئے اور خود سے اپنے آپ کو پیش کرے اور اس معاملہ کی گواہی دے تو اس حدیث میں ایسے ہی گواہ کو سب سے بہتر گواہ کہا گیا ہے۔

اور پہلی حدیث میں اس گواہی کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص کا کوئی ایسا معاملہ درپیش ہے جس میں کسی گواہ کی ضرورت ہے اور اس کے علم کے مطابق اس معاملہ کا کوئی گواہ ہے اور یہ دوسرا گواہی طلب کیے جانے سے پہلے گواہی دینے میں عجلت کرے۔

"مثاله حديث" میں "حديث" یا تو تنوین کے ساتھ ہے۔ اور مابعد اس سے بدل ہے۔ یا ترک تنوین کے ساتھ ہے مابعد کی طرف مضاف ہونے کی وجہ سے۔ اور یہ اضافت بیانیہ ہے یا عام کی اضافت خاص کی طرف ہے۔

"والأول متفق على معناه في حديث" میں "على معناه" متعلق ہے "متفق" سے اور "فى حديث" حال ہے "معناه" سے۔

فإن لم يمكن الجمع بينهما، يتوقف فيهما إن لم يعلم التاريخ، أي إلى أن يظهر مرجح أحدهما، مثاله قوله تعالى ﴿أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُمْ﴾ وقوله تعالى ﴿وأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾ فالأول يجوز جمع الأختين بملك اليمين. والثاني يحرم ذلك، فرجح التحريم لأنه أحوط.

پھر اگر ان دونوں کے درمیان جمع ممکن نہ ہو تو ان دونوں میں توقف کیا جائے گا اگر تاریخ معلوم نہ ہو یعنی (توقف کیا جائے گا) یہاں تک کہ ان دونوں میں سے ایک کو ترجیح دینے والا ظاہر ہو جائے۔ جمع کے ممکن نہ ہونے کی مثال اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُمْ﴾ (یا لونڈی جس کے تم مالک ہو) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الأُخْتَيْنِ﴾ (اور دو بہنوں کا اکٹھا کرنا بھی (حرام ہے) پہلی آیت جائز قرار دیتی ہے دو بہنوں کو جمع کرنے کو ملک یمین کی وجہ سے۔ اور دوسری آیت اس کو حرام قرار دیتی ہے۔ پس تحریم کو ترجیح دی جائے گی اس لیے کہ وہ احوط ہے۔

"فإن لم يمكن الجمع بينهما" اور اگر جمع و تطبیق ممکن نہ ہو تو پھر اس کی دو حالتیں ہیں: (1) تاریخ معلوم نہ ہو۔ (۲) تاریخ معلوم ہو۔

اگر تاریخ معلوم نہ ہو تو کسی خارجی امر کی وجہ سے ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دی

جائے گی۔

ترجیح: غلبہ اور فضیلت دینا۔ اصل میں یہ لفظ "رجحان" سے لیا گیا ہے، جس کے معنی ہیں: بھاری ہونا اور زیادہ ہونا۔ "ترجیح" کے معنی ہیں کسی شے کو برتر اور غالب قرار دینا۔ "ترجیح" کے کچھ دیگر معانی ہیں: جھکانا، قوت بہم پہنچانا، مقدم کرنا۔

ترجیح کا مطلب: دو متعارض طرفوں میں سے ایک کو دوسرے پر تقویت دینا۔ تو یہ طرف اس ترجیح کی بدولت دوسری طرف پر بلند ہو جائے گی۔

ترجیح کا طریقہ: ترجیح یا تو دوسری سند والے طریقہ سے ہوتی ہے یا متن والے طریقہ سے ہے یا کسی اور خارجی امر کی وجہ سے۔

پہلی قسم: سند والے طریقہ سے ترجیح کا بیان:

۱۔ زیادہ راویوں کو تھوڑے راویوں والی روایت پر مقدم کیا جائے گا، اسی طرح عالی سند کو نازل سند پر مقدم کیا جائے گا۔

۲۔ احفظ، اضبط کی روایت کو حافظ، ضابط کی روایت پر مقدم کیا جائے گا۔

۳۔ مسند (متصل) کو مرسل پر مقدم کیا جائے گا۔

۴۔ واقعہ کے ایک کردار اور اس کو براہ راست دیکھنے والے کی راویت کو اجنبی کی روایت پر مقدم کیا جائے گا۔

دوسری قسم: متن والے طریقہ سے ترجیح کا بیان:

یعنی نص کو ظاہر پر مقدم کیا جائے گا اور ظاہر کو مؤول پر اور مؤول کو کسی صحیح قرینہ کی وجہ سے ان روایات پر مقدم کیا جائے گا جن پر کوئی قرینہ موجود نہیں ہے۔

تیسری قسم: کسی خارجی امر کی وجہ سے ترجیح کا بیان:

۱۔ اس روایت کو مقدم کیا جائے گا جس کی دوسری نصوص گواہی دیں اس روایت کے برخلاف جن پر گواہی موجود نہ ہو۔

۲۔ اثبات والی روایت کو نفی والی روایت پر مقدم کیا جائے کیونکہ اثبات والے کے پاس زیادہ علم ہو گا جو نفی کرنے والے سے مخفی رہ گیا ہو گا۔

۳۔ ممانعت کا تقاضا کرنے والی روایت کو اباحت والی راویت پر مقدم کیا جائے گا کیونکہ احتیاط اسی میں ہے۔

"**فرجح التحريم لأنه أحوط**" اس لیے کہ پہلی آیت اباحت پر دلالت کرتی ہے اور دوسری آیت حرمت پر دلالت کرتی ہے لہذا ترجیح ممانعت والی آیت کو ہو گی۔

فإن علم التاريخ نسخ المتقدم بالمتأخر كما في آيتي عدة الوفاة وآيتي المصابرة وقد تقدمت الأربع.

پھر اگر تاریخ معلوم ہو تو اس نطق کو جو مقدم ہو منسوخ کیا جائے گا اس نطق کے ذریعہ سے جو مؤخر ہو جیسا کہ عدتِ وفات کی دو آیتوں اور مصابرہ کی دو آیتوں میں مذکور ہیں اور وہ چاروں آیتیں گزر چکی۔

"**فإن علم التاريخ**" یعنی جمع و تطبیق ممکن نہ ہو اور تاریخ معلوم ہو تو بعد والی دلیل کو ناسخ اور پہلی والی کو منسوخ کہا جائے گا جیسا کہ اس کی تفصیل ما قبل میں گزر چکی۔

[تعارض الخاصين]

وكذالك إن كانا خاصين أي فإن أمكن الجمع بينهما جمع كما في حديث (أنه ﷺ توضأ وغسل رجليه) وهذا مشهور في الصحيحين وغيرهما. وحديث (أنه ﷺ توضأ ورش الماء على قدميه وهما في النعلين) رواه النسائي والبيهقي وغيرهما. فجمع بينهما بأن الرش في حال التجديد لما في بعض الطرق (أن هذا وضوء من لم يحدث).

اور اسی طرح ہے اگر دونوں نطق خاص ہوں یعنی پھر اگر جمع کرنا ممکن

ہو ان دونوں نطق کے درمیان تو جمع کیا جائے گا جیسا کہ ایک حدیث میں ہے کہ "آپ ﷺ نے وضو فرمایا اور اپنے دونوں قدمِ مبارک کو دھویا" اور یہ حدیث (علماء کے درمیان) مشہور ہے اور صحیحین اور ان کے علاوہ میں موجود ہے اور دوسری حدیث میں ہے کہ "آپ ﷺ نے وضو فرمایا اور اپنے دونوں قدم مبارک پر پانی چھڑکا دراں حالیکہ آپ ﷺ کے دونوں قدم مبارک چپل میں تھے" اس حدیث کو امام نسائی اور امام بیہقی اور ان کے علاوہ نے روایت کیا ہے۔ تو ان دونوں کے درمیان جمع کیا جائے گا اس طور پر کہ چھڑکنا تجدید وضو کی حالت میں تھا اس حدیث کی وجہ سے جو بعض طرق میں موجود ہے کہ "یہ وضو اس شخص کا ہے جو محدث نہ ہو"

"**فجمع بينهما بأن الرش في حال التجديد**" اس جمع کا تقاضہ یہ ہے کہ تجدید وضو میں غسل رجلین واجب نہیں ہے اور رش پر اکتفاء کرنا جائز ہے حالانکہ شوافع میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے؟ تو یہاں تمثیل سے مقصود جمع کے امکان کو بیان کرنا ہے لہذا یہ منافی نہیں ہے اس بات کے کہ شوافع حضرات تجدید وضو میں رش پر اکتفاء نہیں کرتے ہیں۔

اور بعضوں نے نعلین کو خفین پر محمول کیا ہے جن کے اوپری حصہ پر بھی رش صادق آتا ہے۔

بعضوں نے ان دونوں حدیث کے درمیان جمع کی یہ صورت بیان کی ہے کہ وہ وضو جس میں غسل رجلین کا ذکر ہے وہ وضو شرعی تھا اور وہ وضو جس میں رش کا ذکر ہے وہ وضو لغوی یعنی نظافت والا وضو تھا۔

بعضوں نے کہا کہ مجازا غسل کو رش کا نام دیا گیا ہے۔ غسل خفیف میں مبالغہ کی وجہ

سے وہ رش کے مشابہ تھا۔

وإن لم يمكن الجمع بينهما ولم يعلم التاريخ يتوقف فيهما إلى ظهور مرجح لأحدهما، مثاله ما جاء (أنه ﷺ سئل عما يحل للرجل من امرأته وهي حائض فقال: ما فوق الإزار) رواه أبو داود. وجاء أنه ﷺ قال (اصنعوا كل شيء إلا النكاح) أي الوطء رواه مسلم. ومن جملته الوطء فيما فوق الإزار. فتعارضا فيه فرجح بعضهم التحريم احتياطًا، وبعضهم الحل لأنه الأصل في المنكوحة.

اور اگر ان دونوں کے درمیان جمع کرنا ممکن نہ ہو اور تاریخ معلوم نہ ہو تو ان دونوں کے درمیان توقف کیا جائے گا یہاں تک کہ ان دونوں میں سے ایک کو ترجیح دینے والا ظاہر ہو جائے۔ اس کی مثال وہ حدیث ہے جو وارد ہوئی ہے کہ "آپ ﷺ سے اپنے بیوی کے اس حصہ کے بارے میں پوچھا گیا جو مرد کے لیے حلال ہوتا ہے درانحالیکہ کہ وہ حائضہ ہو تو آپ ﷺ نے فرمایا وہ حصہ جو ازار کے اوپر ہو" اور وہ حدیث ہے جو وارد ہوئی ہے کہ "آپ ﷺ نے فرمایا نکاح کے سوا سب کچھ کرو" یعنی وطی (کے سوا) اس حدیث کو امام مسلمؒ نے روایت کیا۔ اور وطی کے افراد میں سے اس حصہ میں وطی کرنا ہے جو ازار کے اوپر ہو۔ لہذا وہ دونوں حدیثیں معارض ہوئیں وطی کے سلسلہ میں، اسی لیے بعضوں نے تحریم کو ترجیح دی احتیاط کے طور پر، اور بعضوں نے حل کو ترجیح دی اس لیے کہ حلال ہونا اصل ہے منکوحہ میں۔

"سئل عما يحل للرجل من امرأته" میں **"ما"** عموم کے لیے ہے یعنی سوال

عورت کے پورے جسم کے بارے میں ہے کہ حالت حیض میں عورت کے کس حصہ سے استمتاع حلال ہے تو آپ ﷺ نے فرمایاما **فوق الإزار**،اورما **فوق الإزار** یہ خاص ہے۔ اورما **فوق الإزار** ناف اور گھٹنے کے علاوہ حصہ کو کہتے ہیں تو معلوم ہوا ما **تحت الإزار** استمتاع حرام ہے۔

اصنعوا کل شئ إلا النکاح میں **اصنعوا کل شئ** عام ہے اور **الا النکاح** خاص ہے اور نکاح سے مراد وطی ہے اور لفظ وطی استمتاع کے تمام اقسام کو شامل ہے یعنی ما **فوق الإزار** کو بھی اورما **تحت الإزار** کو بھی۔

دونوں حدیثوں کو جمع کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ما **تحت الإزار** استمتاع کے حرام ہونے پر دونوں متفق ہیں البتہ تعارض ما **فوق الإزار** میں ہے کہ پہلی حدیث ما **فوق الإزار** استمتاع کے جواز پر دلالت کرتی ہے اور دوسری حدیث ما **فوق الإزار** استمتاع کے حرمت پر دلالت کرتی ہے۔ اور جمع کی صورت ممکن نہیں ہے، اور تاریخ معلوم نہیں ہے لہذا توقف کیا جائے گا یہاں تک کہ کوئی مرجح ظاہر ہو جائے۔ اسی لیے بعضوں نے تحریم کو ترجیح دی احتیاطاً اس لیے کہ حرمت کے مقتضی پر عمل کرنے کی صورت میں محذور سے خلاصی یقینی طور پر حاصل ہو گی بر خلاف حلت کے مقتضی پر عمل کرنے کی صورت میں محذور سے یقینی طور پر خلاصی حاصل نہیں ہو گی واقع میں حرمت کا احتمال ہونے کی وجہ سے۔ اور بعضوں نے حلت کو ترجیح دی اصل کی بناء پر۔

تنبیہ: شارحؒ نے جو خلاف ذکر کیا ہے سہو ہے۔ مافوق الازار کے جواز میں علماء کا اتفاق ہے، امام نوویؒ نے شرح مسلم میں جواز پر اجماع نقل کیا ہے ایک جماعت سے۔ ماتحت الازار میں اختلاف ہے غیر جماع میں۔ حدیث اول حرمت پر دلالت کرتی ہے اور ثانی جواز پر۔ محشیؒ (علامہ دمیاطی) نے یہ ذکر کیا ہے۔

وإن علم التاريخ ينسخ المتقدم بالمتأخر كما تقدم في حديث زيارة القبور.

اور اگر تاریخ معلوم ہو تو اس نطق کو جو مقدم ہو منسوخ کیا جائے گا اس نطق کے ذریعہ سے جو مؤخر ہو جیسا کہ وہ نسخ جو گزر گیا زیارت قبور کی حدیث کے سلسلہ میں۔

[تعارض العام مع الخاص]

وإن كان أحدهما عامًا والآخر خاصًا فيخصص العام بالخاص، كتخصيص حديث الصحيحين (فيما سقت السماء العشر) بحديثهما (ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة) كما تقدم.

اور اگر ان دونوں نطق میں سے ایک عام ہو اور دوسرا خاص ہو تو عام کی تخصیص کی جائے گی خاص کے ذریعہ سے جیسے صحیحین کی حدیث کی تخصیص کہ "جس کھیتی کو آسمان سیراب کرے اس میں عشر ہے" صحیحین ہی کی حدیث کے ذریعہ سے یعنی "پانچ وسق سے کم کھیتی کی پیداوار میں زکاۃ نہیں ہے" جیسا کہ اس کا بیان ما قبل میں گزر گیا۔

وإن كان كل واحد منهما عامًا من وجه وخاصًا من وجه، فيخص عموم كل واحد منهما بخصوص الآخر بأن يمكن ذلك، مثاله حديث أبي داود وغيره (إذا بلغ الماء قلتين فإنه لا ينجس) مع حديث ابن ماجة وغيره (الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه). فالأول خاص بالقلتين عام في المتغير وغيره. والثاني خاص في المتغير عام في القلتين وما دونهما فخص عموم الأول بخصوص الثاني حتى يحكم بأن ماء

القلتين ينجس بالتغير وخص عموم الثاني بخصوص الأول حتى يحكم بأن ما دون القلتين ينجس وإن لم يتغير.

اور اگر ان دونوں میں سے ایک اعتبار سے ایک عام ہو اور دوسرا خاص ہو اور دوسرے اعتبار سے دوسرا عام ہو اور پہلا خاص ہو تو ان دونوں میں سے ہر ایک کے عموم کی تخصیص کی جائے گی دوسرے کے خصوص کے ذریعہ تخصیص ممکن ہونے کی وجہ سے، اس کی مثال ابو داودؒ وغیرہ کی حدیث ہے کہ "جب پانی دو قلہ کو پہنچ جائے تو اسے کوئی چیز نجس نہیں کرتی" درانحالیکہ اس حدیث کو ملایا جائے ابن ماجہ وغیرہ کی حدیث کے ساتھ کہ "پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی مگر جو چیز اس کی بو، مزہ اور رنگ پر غالب آجائے" پس پہلی حدیث خاص ہے قلتین کے ساتھ اور عام ہے ماء متغیر اور غیر متغیر میں، اور دوسری حدیث خاص ہے ماء متغیر کے ساتھ اور عام ہے قلتین اور قلتین سے کم میں، لہذا پہلے کے عموم کی تخصیص کی جائے گی دوسرے کے خصوص کے ذریعہ سے تاکہ حکم لگایا جائے اس بات کا کہ ماء قلتین نجس ہوتا ہے تغیر کی صورت میں اور دوسرے کے عموم کی تخصیص کی جائے گی پہلے کے خصوص کے ذریعہ سے تاکہ حکم لگایا جائے اس بات کا کہ قلتین سے کم پانی نجس ہوتا ہے اگرچہ متغیر نہ۔

مذکورہ مثالوں میں دونوں حدیثیں عام من وجہ اور خاص من وجہ ہیں۔

پہلی حدیث میں "الماء" کا لفظ خاص ہے اس اعتبار سے کہ اس میں قلتین کی قید لگائی گئی ہے۔ اور "الماء" (پانی) کا لفظ عام ہے اس اعتبار سے کہ وہ شامل ہے ماء متغیر کو اور ماء غیر متغیر کو۔ تو پہلی حدیث کا معنی یہ ہوا کہ دو قلے پانی میں نجاست گرنے کے

باوجود پاک ہے خواہ اس میں تغیر ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ اسی حدیث کے مفہوم سے یہ نکلا کہ قلتین سے کم پانی نجس ہو گا خواہ اس میں تغیر ہو یا نہ ہو۔

اور دوسری حدیث میں "الماء" کا لفظ خاص ہے ماء متغیر ہونے کے اعتبار سے (یعنی وہ لفظ الماء جو مستثنیٰ واقع ہو رہا ہے) "الماء" کا لفظ عام ہے قلیل و کثیر ہونے کے اعتبار سے یعنی وہ پانی دو قلے اور دو قلے سے کم کو شامل ہے (دوسری حدیث میں حرف استثناء سے پہلے جو الماء کا لفظ مستثنیٰ منہ ہے وہ عام ہے) تو دوسری حدیث کا معنی یہ ہوا کہ نجاست گرنے کی وجہ سے تغیر کی صورت میں پانی ناپاک ہو گا خواہ وہ دو قلے ہوں یا دو قلے سے کم ہوں، اور پاک ہو گا تغیر نہ ہونے کی صورت میں چاہے قلتین ہوں یا نہ ہوں۔

تو دونوں حدیثوں میں تعارض واقع ہوا ہے اس طرح کہ پہلی حدیث تقاضہ کرتی ہے کہ دو قلے پانی نجس نہیں ہوں گے خواہ اس میں تغیر ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ اور دوسری حدیث تقاضہ کرتی ہے کہ تغیر کی صورت میں پانی نجس ہو گا خواہ وہ دو قلے ہوں یا دو قلے سے کم ہوں۔

تو ہم تخصیص کریں گے پہلی حدیث کے عموم کی (اور وہ پانی کا متغیر ہونا اور متغیر نہ ہونا ہے) دوسرے حدیث کے خصوص کے ذریعہ سے (وہ ماء متغیر کا نجس ہونا ہے) لہذا مطلب یہ ہوا کہ دو قلے پانی متغیر نہ ہونے کی صورت میں نجاست کو قبول نہیں کرے گا یعنی وہ پانی پاک ہی رہتا ہے۔ پس پہلی حدیث کا معنی یہ ہوا کہ دو قلے پانی میں تغیر ہوا ہو تو ناپاک ہو گا۔

اور ہم تخصیص کریں گے دوسری حدیث کے عموم کی (یعنی متغیر نہ ہو تو پاک ہو گا قلتین ہوں یا نہ ہوں) اس کی تخصیص کی گئی ہے پہلی حدیث کے مفہوم سے (کہ قلتین سے کم پانی نجس ہو گا خواہ اس میں تغیر ہو یا نہ ہو) یعنی قلتین سے کم میں نجاست کو ترجیح دی تغیر ہو یا نہ ہو۔

فائدہ: لفظ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوتا: یا تو کسی صریح معنی پر دلالت کرتا ہے، جس کو منطوق کہتے ہیں۔ یا کسی مسکوت عنہ معنی پر دلالت کرتا ہے، جس کی متکلم صراحت نہیں کرتا، ایسے معنی کو مفہوم کہتے ہیں۔ مفہوم کی دو قسمیں ہیں: (۱) مفہومِ موافق (۲) مفہومِ مخالف

(۱) مفہومِ موافق: مفہوم کا حکم یا تو منطوق کے حکم کے مثل ہوگا لہٰذا اگر منطوق کا حکم وجوب کا ہوگا تو مفہوم کا بھی حکم وجوب ہی کا ہوگا، اس کا نام "لحن خطاب" ہے، اس کی مثال ارشادِ باری تعالیٰ ہے: "اِنَّ الَّذِیْنَ یَاْكُلُوْنَ اَمْوَالَ الْیَتٰمٰى ظُلْمًا اِنَّمَا یَاْكُلُوْنَ فِیْ بُطُوْنِهِمْ نَارًا"۔ (النساء: ۱۰) بلاشبہ جو لوگ یتیموں کا مال بلا استحقاق کھاتے ہیں اور کچھ نہیں اپنے شکم میں آگ بھر رہے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیتِ کریمہ میں یتیم کے مال کو بلا استحقاق کھانے کو حرام قرار دیا ہے تو جس طرح یتیم کا مال بلا استحقاق خود کھانا حرام ہے، اسی طرح اس کے مال میں بیجا خرد برد اور تصرف کرنا یا دوسروں کو کھلا دینا خواہ بطورِ خیرات ہی کیوں نہ ہو حرام ہے کیونکہ یہ سب تصرفات برباد کرنے کے مترادف ہے۔

اور یا تو اس مفہوم کا حکم منطوق کے حکم سے اولیٰ ہوگا، جیسے اگر منطوق کا حکم تحریم کا ہے تو مفہوم کا حکم اشدِّ تحریم کا ہوگا، اور اسے قیاس اَولیٰ اور فَحوَیِ الخِطاب سے موسوم کیا جاتا ہے مثلاً اللہ تعالیٰ نے والدین کو "اُف" تک کہنا حرام قرار دیا ہے (بنی اسرائیل: ۲۳) لیکن اللہ تعالیٰ کے ارشاد سے حتمی طور پر یہ بات بھی سمجھ میں آرہی ہے کہ والدین کو مارنا اور گالی دینا بدرجہ اولیٰ حرام ہے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں "اُف" کہنے سے بڑھ کر اذیت ہے، اس طرح والدین کو اُف کہنے کا حرام ہونا جو منطوق ہے اس سے مارنا اور گالی دینا حرمت میں بڑھا ہوا (اولیٰ) ہے جو مسکوت عنہ اور مفہوم ہے۔

(۲) مفہومِ مخالف: مفہوم کا حکم منطوق کے حکم کے برخلاف ہو۔ اس کا دوسرا نام

دلیلِ خطاب بھی ہے۔ جیسے جو جانور سال کے اکثر حصے میں چراگاہ اور جنگلوں میں چرایا جاتا ہو، ان میں زکوٰۃ ہے، اس سے یہ استدلال کرنا کہ جو جانور سال کے اکثر حصہ میں گھر پر چارہ کھاتا ہو، چراگاہ میں نہ چرایا جاتا ہو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ اس کی کئی قسمیں ہیں، جیسے مفہومِ صفت، مفہومِ لقب، مفہومِ حصر وغیرہ۔

خلاصۂ کلام: **إذا بلغ الماء قلتين فإنه لا ينجس** میں دو چیزیں ہیں: (۱) پانی قلتین ہو تو نجاست گرنے سے ناپاک نہ ہوگا تغیر ہو یا نہ ہو۔ (۲) پانی قلتین سے کم ہو تو نجاست گرنے سے ناپاک ہو جائے گا تغیر ہو یا نہ ہو۔

اسی طرح **الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه** اس میں بھی دو چیزیں ہیں: (۱) پانی میں تغیر ہوگا تو پانی ناپاک ہوگا قلتین ہو یا نہ ہو، (۲) پانی میں تغیر نہ ہوگا تو پانی ناپاک نہ ہوگا قلتین ہو یا نہ ہو۔

دونوں مسئلوں میں نجاست کو ترجیح دی احتیاطاً۔

قلتین ہو تو ناپاک نہ ہوگا متغیر ہو یا نہ ہو اس پر ترجیح دی (متغیر ہو تو ناپاک ہوگا قلتین ہو یا نہ ہو) کو۔ اور متغیر کو ناپاک قرار دیا قلتین کی صورت میں۔ اور پانی میں تغیر نہ ہو تو پانی پاک ہوگا قلتین ہو یا نہ ہو اس پر ترجیح دی (قلتین سے کم ہو تو ناپاک ہوگا تغیر ہو یا نہ ہو) کو۔

فإن لم يمكن تخصيص عموم كل منهما بخصوص الآخر احتيج إلى الترجيح بينهما فيما تعارضا فيه مثاله حديث البخاري (من بدل دينه فاقتلوه) وحديث الصحيحين (أنه ﷺ نهى عن قتل النساء) فالأول عام في الرجال والنساء خاص بأهل الردة. والثاني خاص بالنساء عام في الحربيات والمرتدات فتعارضا في المرتدة هل تقتل أم لا؟ والراجح أنها تقتل.

پس اگر دونوں نطقوں میں سے ہر ایک کے عموم کی تخصیص ممکن نہ ہو دوسرے کے خصوص کے ذریعہ سے تو دونوں کے درمیان ترجیح کی ضرورت ہوگی اس حکم کے سلسلہ میں جس میں وہ دونوں ایک دوسرے کے معارض ہوئے، اس کی مثال بخاری کی حدیث ہے کہ "جو شخص اپنے دین کو بدل دے تم اسے قتل کرو" اور صحیحین کی حدیث ہے کہ "آپ ﷺ نے عورتوں کو قتل کرنے سے منع کیا ہے" پہلی حدیث عام ہے مردوں اور عورتوں کو اور خاص ہے ارتداد والوں کے ساتھ اور دوسری حدیث خاص ہے عورتوں کے ساتھ اور عام ہے حربی اور مرتدہ عورتوں کو۔ تو دونوں حدیثیں معارض ہوئیں مرتدہ عورت کے سلسلہ میں کہ آیا اس کو قتل کیا جائے یا نہیں؟ اور راجح یہ ہے کہ اس کو قتل کیا جائے گا۔

"فإن لم يمكن الخ" یعنی جمع کی صورت ممکن نہ ہونے کی وجہ سے تخصیص کرنے کے باوجود بھی تعارض دور وزائل نہ ہو۔

"من بدل دينه" یعنی جو دین اسلام سے کفر اختیار کرے اور اس سے توبہ کا مطالبہ کرنے کے بعد توبہ نہ کرے تو اسے قتل کیا جائے گا۔

اس حدیث میں "من" کا لفظ عام من وجہ اور خاص من وجہ ہے، عام اس اعتبار سے کہ وہ نساء ورجال دونوں کو شامل ہے۔ اور خاص ارتداد کے اعتبار سے ہے کہ وہ صرف ترک مذہب والوں کے ساتھ خاص ہے۔

دوسری حدیث میں "نساء" کا لفظ عام ہے یعنی مرتدات اور حربیات کو شامل ہے اور خاص ہے عورتوں کے ساتھ۔

پہلی حدیث تقاضہ کرتی ہے کہ مرتدہ عورت کو قتل کیا جائے اور دوسری حدیث

تقاضہ کرتی ہے کہ مرتدہ عورت کو قتل نہ کیا جائے اس لیے کہ آپ ﷺ نے عورتوں کو قتل کرنے سے منع کیا ہے تو ان دونوں حدیثوں میں تعارض واقع ہوا ہے اور تعارض کو دور کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر ہم ایک کے عموم سے دوسرے کے خصوص کی تخصیص کریں تو بھی تعارض مندفع نہیں ہوگا۔

اس طور پر کہ پہلی حدیث کے عموم (اور وہ عورتوں اور مردوں کو شامل ہے) کی جب تخصیص کی جائے دوسری حدیث کے خصوص کے ذریعہ سے (اور وہ صرف عورتیں ہیں) تو پہلی حدیث کا معنی یہ ہوگا کہ جو بھی مردوں میں سے دین اسلام کو بدل دے تو اسے قتل کرو۔ لہذا مرتدہ عورت کو قتل نہیں کیا جائے گا۔

اور جب دوسری حدیث کے عموم کی (اور وہ مرتدات اور حربیات کو شامل ہے) تخصیص کی جائے پہلی حدیث کے خصوص کے ذریعہ سے (اور وہ ترک مذہب والوں کے ساتھ خاص ہے) تو دوسری حدیث کا معنی یہ ہوگا کہ آپ ﷺ نے مرتدات کے علاوہ عورتوں کو قتل کرنے سے منع کیا ہے۔ تو یہ حدیث مرتدہ عورت کے قتل کے جواز کا تقاضہ کرتی ہے۔

تو تعارض اب بھی باقی ہے اس لیے کہ پہلی حدیث مرتدہ عورت کے قتل کے عدم جواز کا تقاضہ کرتی ہے اور دوسری حدیث مرتدہ عورت کے قتل کے جواز کا تقاضہ کرتی ہے۔

تو کیا مرتدہ عورت کو قتل کیا جائے گا یا نہیں؟ تو شارحؒ نے ذکر کیا کہ راجح یہ ہے کہ اس کو قتل کیا جائے گا۔ وجہ ترجیح یہ ہے کہ پہلی حدیث میں حکم کو ذکر کیا گیا ہے علت کے ساتھ اور دوسری حدیث میں حکم کو ذکر کیا گیا ہے بغیر علت کے۔ اور وہ نص جس میں حکم کو ذکر کیا گیا ہو علت کے ساتھ وہ قوی ہوتی ہے اس نص کے مقابلہ میں جس میں حکم کو ذکر کیا گیا ہو بغیر علت کے۔

[الإجماع: تعريف الإجماع وبيان حجيته]

وأما الإجماع فهو اتفاق علماء أهل العصر على حكم الحادثة فلا يعتبر وفاق العوام لهم. **ونعني بالعلماء الفقهاء** فلا يعتبر موافقة الأصوليين لهم. **ونعني بالحادثة الحادثة الشرعية،** لأنها محل نظر الفقهاء بخلاف اللغوية مثلًا، فإنما يجمع فيها علماء اللغة. **وإجماع هذه الأمة حجة دون غيرها لقوله ﷺ (لا تجتمع أمتي على ضلالة)** رواه الترمذي وغيره. **والشرع ورد بعصمة هذه الأمة** لهذا الحديث ونحوه **والإجماع حجة على العصر الثاني** ومن بعده **وفي أي عصر كان** من عصر الصحابة ومن بعدهم.

رہا اجماع تو وہ اہل عصر کے تمام علماء کا اتفاق کر لینا ہیں پیش آنے والے مسئلہ کے حکم شرعی پر، لہذا عوام کا ان کے ساتھ اتفاق کا اعتبار نہ ہو گا۔ اور ہماری مراد علماء سے فقہاء کرام ہیں لہذا ان کے اصولیین کے اتفاق کا اعتبار نہ ہو گا۔ اور ہماری مراد حادثہ سے حادثۂ شرعیہ ہے اس لیے کہ یہی فقہاء کرام کے غور و فکر کرنے کا محل ہے بر خلاف حادثۂ لغویہ کے، مثال کے طور پر، اس لیے کہ اس میں علماء لغت کا اتفاق ہوتا ہیں۔ اور اس امت کا اجماع حجت ہے نہ کہ اس امت کے علاوہ امت کا اس لیے کہ آپ ﷺ نے فرمایا "میری امت گمراہی پر اکھٹا نہیں ہو گی" اس حدیث کو امام ترمذی اور ان کے علاوہ نے روایت کیا ہے اور یہ شریعت اس امت کی معصومیت کو لے کر آئی ہے اس حدیث اور اس جیسی دیگر حدیثوں کی وجہ سے، اور اجماع حجت ہے عصر ثانی والوں پر اور ان کے بعد والوں پر، خواہ کسی بھی زمانہ میں اجماع ہو یعنی

صحابہ کے زمانہ میں ہو یا صحابہ کے بعد والوں کے زمانہ میں ہو۔

اجماع: لغت میں اجماع کا لفظ دو چیزوں پر بولا جاتا ہے:

۱۔ اتفاق: مثلاً: لوگ فلاں چیز پر جمع ہو گئے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب وہ اس چیز پر متفق ہو جائیں، یہ معنی ایک جماعت کے تصور سے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔

۲۔ پختہ ارادہ: مثلاً: فلاں نے اپنی رائے کو فلاں چیز پر جمع کر لیا ہے، یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب وہ اس چیز پر اپنا ارادے کو پختہ کر لے، یہ معنی مفرد اور جماعت دونوں صورتوں میں حاصل ہو سکتا ہے۔

اصطلاح میں "فهو اتفاق علماء أهل العصر على حكم الحادثة"

تعریف کی وضاحت: «اتفاق» کا لفظ ایک جنس ہے جو کئی چیزوں کے لیے عام استعمال ہوتا ہے، یہاں پر اس سے غیر مراد چیزوں کو بذریعہ چند قیود کے خارج کیا گیا ہے۔ ان قیود کا بیان درج ذیل ہے:

۱۔ تمام مجتہد علماء کی طرف اتفاق کے لفظ کو مضاف کر کے اس سے اس طالب علم کو خارج کیا گیا جو ابھی اجتہاد کے درجے کو نہ پہنچا ہو، چہ جائیکہ وہ عامی یا اس کے حکم میں جو افراد ہیں، وہ ہوں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ان کے کسی مسئلہ پر اکٹھے ہو جانے یا اختلاف کرنے کا اعتبار نہیں ہے۔

۲۔ اسی طرح اس قید سے یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ تمام اہل عصر کے علماء کا اتفاق ہو اگر بعض مجتہد کسی مسئلہ پر اکٹھے ہو جائیں جیسے اہل مدینہ یا صرف اہل بیت یا صرف خلفاء اربعہ یا صرف شیخین یا صرف اہل حرمین یا صرف اہل کوفہ وبصرہ اتفاق کر لیں تو بھی ان کا اتفاق اجماع نہیں ہے، کیونکہ تمام مجتہدین کا اتفاق نہیں کہلائے گا بلکہ بعض کا اتفاق کہلائے گا۔

اتفاق سے یہ بھی معلوم ہوا کہ کم سے کم دو آدمی ہوں اگر کسی زمانہ میں بالفرض

ایک ہی مجتہد ہو تو وہ بھی اجماع نہیں ہے۔

"**علی حکم الحادثة**" پیش آنے والے حکم شرعی پر اتفاق کی قید سے امت کے مجتہدین کا کسی عقلی یا عادی مسئلہ پر اتفاق نکل گیا۔ جیسا کہ شارحؒ آگے حادثہ لغویہ کی مثال دیں گے۔

"**فلا یعتبر وفاق العوام لھم**" قوم کی موافقت اور عدم موافقت کا مطلب یہ کہ **أجمعت الأمة** کہنے یا نہ کہنے میں عوام کا وفاق لگے گا یا نہیں؟ صحیح قول یہ ہے کہ وفاق نہیں لگے گا۔

"**فلا یعتبر موافقة الأصولیین لھم**" فرعی مسئلہ میں اجماع کرنا ہے تو اصولی کا اتفاق ضروری ہو گا یا نہیں؟ تو شارحؒ نے جواب دیا کہ اصولی کا اعتبار نہیں ہو گا۔ ان کے بغیر بھی اجماع ہو جائے گا، اس لیے کہ اصولی اپنے اصول میں کتنا بھی ماہر ہو وہ فروع میں عام کی طرح ہے۔

"**وإجماع ھذہ الأمة حجة دون غیرھا**" یعنی امت محمدیہ کا اجماع حجت ہے نہ کہ دوسری امتوں کا اجماع۔ اور امت سے مراد امت اجابت ہے۔ امت دعوت نہیں۔

امت اجابت: جو ایمان لا چکے ہیں۔

امت دعوت: جن کو ابھی دعوت دی جا رہی ہے۔

"**وفي أي عصر**" میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ نبوت کے زمانے کے بعد کسی بھی زمانے میں کیا ہوا اجماع قابل قبول ہو گا، چاہے وہ صحابہ کے زمانے میں ہوا ہو یا اس کے بعد والے کسی زمانے میں۔ جیسا کہ شارحؒ نے اس کو بیان کیا۔

[ھل یشترط انقراض العصر في حجیة الإجماع؟]

ولا یشترط في حجیته **انقراض العصر**، بأن یموت أھله **علی الصحیح**، لسکوت أدلة الحجیة عنه. وقیل یشترط، لجواز أن

يطرأ لبعضهم ما يخالف اجتهاده فيرجع عنه. وأجيب بأنه لا يجوز له الرجوع عنه، لإجماعهم عليه. **فإن قلنا انقراض العصر شرط، فيعتبر** في انعقاد الإجماع **قول من ولد في حياتهم وتفقه وصار من أهل الاجتهاد، ولهم** على هذا القول **أن يرجعوا عن ذلك الحكم** الذي أدى اجتهادهم إليه.

اور اجماع کے حجت ہونے میں انقراض عصر کی شرط نہیں ہے۔ یعنی تمام اہل اجماع فوت ہو جائیں صحیح قول کے مطابق، اس لیے کہ وہ دلائل جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتے ہیں خاموش ہیں انقراض عصر کی شرط سے۔ اور کہا گیا کہ انقراض عصر شرط ہے اس لیے کہ ممکن ہے کہ کسی کے ذہن میں ایسی دلیل پیش آئے جو اس کے اجتہاد کے خلاف ہو پھر وہ اپنے اجتہاد سے رجوع کر لے۔ اور اس کا جواب دیا گیا کہ اس کے لیے رجوع کرنا جائز نہیں ہو گا اس سے، اس پر ان کا اجماع ہونے کی وجہ سے، اگر ہم کہیں کہ انقراض عصر شرط ہے تو اعتبار کیا جائے گا اجماع کے انعقاد میں اس شخص کے قول کا جو پیدا ہو ان کے موجودگی میں اور فقیہ بن جائے اور اہل اجتہاد میں سے ہو جائے، اور ان کی لیے جائز ہو گا اس قول کے مطابق رجوع کرنا اس حکم سے جس حکم کی طرف ان کے اجتہاد نے پہنچایا تھا۔

"**ولا يشترط في حجيته انقراض العصر**" جب کسی زمانے میں مجتہد علماء کسی مسئلہ پر اجماع کر لیں تو کیا ان کا یہ اجماع اسی وقت منعقد ہو جائے گا یا اس کے منعقد ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ ان (مجتہد علماء) کا زمانہ گزر جائے۔ اس بارے میں دو قول ہیں۔ ان میں سے پہلا قول یہ ہے کہ زمانہ کا گزر جانا شرط نہیں ہے۔

"**لسكوت أدلة الحجية عنه**" یہ پہلے قول کی دلیل ہے کہ کتاب وسنت میں موجود اجماع کے دلائل زمانہ کے ختم ہونے کو شرط قرار نہیں دیتے۔ بلکہ خاموش ہیں اور کسی چیز کا نہ ہونا اصل ہے۔

"**لجواز أن يطرأ لبعضهم ما يخالف اجتهاده فيرجع عنه**" اس عبارت کا مطلب یہ نکلا کہ زمانہ گزر جانے کی شرط پر بعض اجماع کرنے والوں کا اپنی رائے سے رجوع کرنا جائز ہو گا۔ بلکہ واجب ہو گا۔

"**وأجيب بأنه لا يجوز له الرجوع عنه، لإجماعهم عليه**"زمانہ کے گزرنے کی شرط نہ لگانے والوں کا جواب یہ ہے کہ اجماع ہو جانے کے بعد کسی کے لیے اپنی رائے سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے یعنی اس کا اجتہاد بدلنے کی صورت میں بھی اس کو رجوع جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جو اجماع ہوا وہ یا تو حق ہو گا یا باطل۔ باطل پر اجماع ہو نہیں سکتا کیونکہ دلائل اس کے خلاف ہیں۔ تو لازمی بات ہے کہ حق ہو گا اور حق سے رجوع کرنا کسی کے لیے جائز نہیں ہے۔

"**فيعتبر في انعقاد الإجماع قول من ولد في حياتهم**"یعنی زمانہ گزرنے کی شرط پر تو ہر اس شخص کی موافقت ضروری ہو گی جو بھی اس زمانہ میں پروان چڑھے اور اجتہاد کے درجے تک پہنچ جائے ورنہ اس کے بغیر اجماع مکمل نہیں ہو گا کیونکہ اجماع کے منعقد ہونے کے لیے زمانہ کا گزر جانا شرط ہے۔

اور زمانہ کا گزرنا اگر شرط نہ ہو تو کسی کے لیے اجماع کی مخالفت کرنا جائز نہیں ہو گا کیونکہ وہ تو منعقد ہو چکا ہے۔

[الإجماع السكوتي]

والإجماع يصح بقولهم وبفعلهم كأن يقولوا بجواز شيء أو يفعلوه فيدل فعلهم له على جوازه لعصمتهم كما تقدم. **وبقول**

البعض وبفعل البعض وانتشار ذلك القول أو الفعل وسكوت الباقين عنه ويسمى ذلك بالإجماع السكوتي.

اور اجماع ثابت ہو گا ان کے قول اور ان کے فعل سے جیسا کہ وہ قائل ہو جائیں کسی چیز کے جواز کے یا اس چیز کو کریں، تو ان کا اس فعل کو کرنا دلالت کرے گا اس چیز کے جواز پر، ان کے معصومیت کی وجہ سے جیسا کہ پیچھے گزر گیا۔ اور (اجماع ثابت ہو گا) بعض کے قول سے اور بعض کے فعل سے، اور اس قول یا فعل کے انتشار سے اور باقی لوگوں کے اس سے سکوت سے، اور اس کو اجماع سکوتی کا نام دیا گیا ہے۔

"**وبقول البعض وفعل البعض وانتشار ذلك القول أو الفعل**" یعنی اجماع کرنے والوں میں سے بعض کا قول یا فعل ملے اور ان کے ہاں عام ہو جائے اور باقی ان پر اعتراض نہ کریں تو اس اجماع کو اجماع سکوتی کہتے ہیں۔

اس کی مثال عول کا مسئلہ ہے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی خلافت کے دوران کچھ صحابہؓ کے مشورہ سے یہ فیصلہ کیا تھا اور باقی صحابہؓ خاموش رہے تھے۔

[حجية قول الصحابي]

وقول الواحد من الصحابة ليس حجة على غيره على القول الجديد. وفي القديم حجة لحديث (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)، وأجيب بضعفه.

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی ایک کا قول حجت نہیں ہے دوسروں پر قول جدید میں، اور حجت ہے قول قدیم میں ایک حدیث کی وجہ سے کہ میرے صحابہ ستاروں کی مانند ہیں، ان میں سے جس کی پیروی کرو گے

ہدایت پا جاؤ گے۔ اور اس حدیث کا جواب دیا گیا اس کے ضعیف ہونے کے ساتھ۔

"**وقول الواحد من الصحابة**" علماء صحابہؓ میں سے کسی ایک مجتہد صحابیؓ یا ایک سے زیادہ مجتہدین صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا ایسا قول جو رائے اور اجتہاد پر مبنی ہو کیا وہ حجت ہے؟ اس سلسلہ میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں ایک قولِ قدیم اور ایک قولِ جدید۔
امام شافعیؒ کے اقوال کے قدیم وجدید ہونے میں حد فاصل ان کا مصر میں ورود قرار دیا جاتا ہے، اس سے پہلے والا قول قدیم اور بعد والا جدید کہلاتا ہے۔

[الأخبار: تعريف الخبر وأقسامه]

وأما الأخبار فالخبر ما يدخله الصدق والكذب، لاحتماله لهما من حيث إنه خبر كقولك قام زيد يحتمل أن يكون صدقًا وأن يكون كذبًا وقد يقطع بصدقه أو كذبه لأمر خارجي. الأول كخبر الله تعالى. والثاني كقولك الضدان يجتمعان.

رہیں اخبار تو خبر وہ کلام ہے جس میں صدق اور کذب داخل ہوتا ہے اس میں صدق اور کذب کا احتمال ہونے کی وجہ سے، اس کلام کے خبر ہونے کی وجہ سے جیسے آپ کا کہنا قام زید وہ احتمال رکھتا ہے اس بات کا کہ وہ سچا ہو اور جھوٹا ہو، اور کبھی اس کا صدق یقینی ہو گا یا کذب یقینی ہو گا خارجی امر کی وجہ سے، پہلا جیسے اللہ تعالیٰ کا خبر دینا اور دوسرا جیسے آپ کا کہنا کہ دو ضد جمع ہو سکتی ہے۔

"**فالخبر ما يدخله الصدق والكذب**" خبر وہ کلام ہے جسکے کہنے والے کو سچا یا جھوٹا کہا جا سکے۔ اگر آپ کا کلام واقعہ کے مطابق ہو تو کلام سچا ہے اور اگر آپ کا کلام واقعہ کے مطابق نہ ہو تو کلام جھوٹا ہے۔ جب کہ انشاء میں ایسا نہیں ہوتا اس لیے کہ

انشاء وہ کلام ہے جس کے کہنے والے کو سچا یا جھوٹا نہ کہا جاسکے۔

انشاء کا معنی وجود دینا ہے انشاء کے اندر کلام کا جو مدلول ہے یعنی کلام کا جو معنی ہے اس کو وجود دینے کا ارادہ ہوتا ہے جیسے إضرب زیدا کا جو مدلول ہے اس کو وجود دینے کا ارادہ کیا گیا ہے کہ زید کی پٹائی کو وجود دو یعنی خارج میں اس کو واقع کرو، اس میں صدق اور کذب کا کوئی احتمال ہی نہیں ہے۔

"لاحتماله لهما" یعنی سچا یا جھوٹا ہونے کا تعلق اس کلام سے ہوتا ہے جس میں صدق اور کذب کا احتمال ہو اور وہ خبر ہے۔ اگر صدق اور کذب کا احتمال ہی نہ ہو تو وہ انشاء ہے۔

"من حيث إنه خبر" کلام خبر ہونے کی وجہ سے یعنی صدق و کذب کا احتمال خبر میں ذاتی ہے۔ تمام خصوصیات سے قطع نظر کرتے ہوئے ورنہ خصوصیات کی طرف نظر کرتے ہوئے کبھی خبر کا صدق یقینی اور قطعی ہوگا، کبھی کذب۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی خبر بالکل سچی ہوتی ہے اور محالات کے وجود کی خبر جھوٹی ہوتی ہے، جیسا کہ اگر کوئی کہے کہ "**الضدان يجتمعان**" متضاد اشیاء آپس میں جمع ہو جاتی ہیں۔ اور آگ ٹھنڈی ہے۔ تو اس طرح کی کوئی چیز خبر ہونے سے نہیں نکلتی۔

"وقد يقطع بصدقه أو كذبه لأمر خارجي" خبر کی امور خارجیہ کی طرف نظر کرنے کے اعتبار سے اس کا صدق یقینی ہو سکتا ہے یا کذب یقینی ہو سکتا ہے، تو خبر میں کبھی صدق یا کذب یقینی ہوتا ہے خارجی امور کی وجہ سے، وہ ذاتی نہیں ہوتا ہے۔

کذب یقینی ہو جیسے وہ خبر جس کے خلاف کا علم ہو بدیہی طور پر مثلاً لائٹ ہے اور میں کہوں کہ لائٹ نہیں ہے تو اس خبر کا کذب یقینی ہے اور دو نقیضین یعنی قیام اور عدم قیام جمع ہو سکتے ہیں یا اٹھ سکتے ہیں۔ یا اس کے خلاف کا علم ہو لیکن بدیہی نہ ہو بلکہ استدلال سے معلوم ہو جیسے زمین یا عالم حادث ہے اب کوئی کہے کہ عالم قدیم ہے جیسا

کہ فلاسفہ کا کہنا۔

صدق یقینی ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا خبر دینا یا رسول اللہ ﷺ کا خبر دینا اسی طرح وہ خبریں جو معنی متواتر ہوں یا لفظاً متواتر ہوں۔

[تعريف المتواتر]

والخبر ينقسم إلى آحاد ومتواتر. فالمتواتر ما يوجب العلم وهو أن يرويه جماعة لا يقع التواطؤ على الكذب عن مثلهم وهكذا إلى أن ينتهي إلى المخبر عنه فيكون في الأصل عن مشاهدة أو سماع لا عن اجتهاد كالإخبار عن مشاهدة مكة أو سماع خبر الله تعالى من النبي ﷺ بخلاف الإخبار عن مجتهد فيه كإخبار الفلاسفة بقدم العالم.

اور خبر منقسم ہوتی ہے آحاد اور متواتر کی طرف۔ خبر متواتر وہ خبر ہے جو علم کو ثابت کرے اور جس کو ایسی جماعت روایت کر رہی ہوں جن سے جھوٹ پر اتفاق واقع نہ ہو اور وہ اپنے جیسی جماعت سے ہی روایت کر رہی ہو اور آخر تک ایسے ہی سلسلہ جاری رہے، یہاں تک کہ وہ مخبر عنہ تک پہنچ جائے۔ پھر وہ خبر اصل میں مشاہدہ یا سماع کے متعلق ہو، نہ کہ اجتہاد کے متعلق۔ جیسے مکہ کو دیکھنے کے بارے میں خبر دینا، اور اللہ تعالیٰ کی خبر کو سننے کے بارے میں خبر دینا نبی کریم ﷺ کے واسطے سے، بر خلاف ایسے امر کے بارے میں خبر دینا جس میں اجتہاد کیا گیا ہو جیسے فلاسفہ کا خبر دینا اس بات کی کہ عالم قدیم۔

"**والخبر ينقسم إلى آحاد ومتواتر**" خبر دینے والے تک خبر کے پہنچنے کے طریق کے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں۔ متواتر اور آحاد۔

"فالمتواتر " لغت میں اس کا مطلب ہے ایک دوسرے کے پیچھے مسلسل آنے والا۔ اصطلاح میں اس خبر کو متواتر کہتے ہیں جس کو ایسی کثیر جماعت روایت کر رہی ہو جن کا جھوٹ پر اتفاق اور موافقت کر لینا عادتاً محال ہو، وہ اپنے جیسی جماعت سے ہی روایت کر رہی ہو اور آخر تک ایسے ہی سلسلہ جاری رہے، یہاں تک کہ وہ محسوس تک جا پہنچے۔

خبر متواتر کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ متواتر لفظی: یہ وہ خبر متواتر ہے جس کے تمام راوی معین الفاظ نقل کرنے میں مشترک ہوں۔ جیسا کہ یہ حدیث خبر متواتر لفظی کی مثال ہے: **"من كذب علي متعمدًا فليتبوأ مقعده من النار"** (صحیح مسلم:۳) جو شخص جان بوجھ کر مجھ پر جھوٹ بولے، اسے اپنا ٹھکانہ جہنم میں بنا لینا چاہیے۔ اسی طرح یہ حدیث بھی خبر متواتر لفظی کی مثال ہے **"المرء مع من أحب"** (صحیح البخاری:۶۱۶۸) آدمی اسی کے ساتھ ہو گا جس سے محبت کرتا ہے۔

۲۔ متواتر معنوی: وہ خبر متواتر ہے جس کے راوی الفاظ نقل کرنے میں مختلف ہوں، لیکن ان سب کا معنی و مفہوم ایک جیسا ہو۔ جیسا کہ نبی کریم ﷺ کے حوض کے بارے میں اور موزوں پر مسح کرنے کے بارے میں احادیث ہیں۔

متواتر کی مثالیں: قرآن کریم۔ پنج وقتہ نمازیں۔ ہفتے کے سات دن۔

وضاحت: قرآنِ کریم آسمانی خبر ہے، وحیِ ربانی ہے، جبرئیل علیہ السلام کی زبانی نبی ﷺ پر اُتاری گئی کتاب ہے، نبی ﷺ کے زمانۂ نبوت سے اب تک بے شمار لوگ جو سچے ہیں اس کو نقل و حفظ کرتے آرہے ہیں، لہٰذا قرآنِ کریم کی خبریں متواتر اور سچی ہیں۔

"ما يوجب العلم" خبر متواتر یقینی علم کا فائدہ دیتی ہے جس کے مان لینے میں انسان ایسا مجبور ہوتا ہے کہ اس کا انکار کرنا اس کے لیے ممکن نہیں ہوتا۔ یہی بات حق

ہے۔ کیونکہ ہم دور دراز کے مقامات جنہیں ہم نے کبھی نہیں دیکھا، ماضی میں گزرے ہوئے اشخاص کے بارے میں قطعی طور پر بتاتے ہیں، اور ہمارا یہ یقین ہر قسم کے شک وشبہ سے پاک ہوتا ہے۔ ایسا محسوس ہوتا ہے گویا کہ ہم نے خود مشاہدہ کیا ہوا ہے۔

"عن مثلهم" متعلق ہے **"يرويه"** سے۔

"فيكون في الأصل عن مشاهدة أو سماع لا عن اجتهاد" یعنی یہ خبر حواسِ خمسہ ظاہرہ سے تعلق رکھتی ہو۔ معقول کے متعلق نہ ہو جیسے کہ سائنس آج ایک نظریہ کے قائل ہیں تو کل دوسرے نظریہ کے، سائنس کہتی ہے کہ انسان بندروں کی اولاد ہے پھر نظریہ بدل گیا۔ اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ عالم قدیم ہے۔

[خبر الآحاد وأقسامه]

والآحاد وهو مقابل المتواتر **هو الذي يوجب العمل ولا يوجب العلم** لاحتمال الخطأ فيه. **وينقسم إلى قسمين مرسل ومسند.**

اور خبر آحاد اور وہ خبر متواتر کے بالمقابل ہے، وہ خبر ہے جو موجب عمل ہو موجب علم نہ ہو اس میں خطا کا احتمال ہونے کی وجہ سے، اور وہ منقسم ہوتی ہے مرسل اور مسند کی طرف۔

"والآحاد وهو مقابل المتواتر" خبر آحاد وہ خبر ہے جس میں متواتر کی گزشتہ بیان کردہ شرطیں نہ پائی جائیں۔

"وهو الذي يوجب العمل" خبر واحد پر عمل واجب ہے فتوی میں بھی اور شہادت میں بھی یعنی ایک مفتی فتوی دے تب بھی عمل واجب ہے اور ایک شاہد جس کی شہادت دے تب بھی اس پر عمل واجب ہے شہادت کی شرط کے ساتھ۔

"ولا يوجب العلم" اسی طرح خبر واحد میں اصل قاعدہ کلیہ تو یہی ہے کہ یہ ظن کا فائدہ دیتی ہے لیکن بعض اوقات یہ قرائن کی موجودگی میں قطعیت کا فائدہ بھی دیتی

ہے۔ جیسے بچہ کے موت کی کوئی ایک شخص خبر دے اور ساتھ ساتھ گھر سے رونے کی آوازیں آرہی ہوں اور کفن بھی لایا جارہا ہے اور نعش لٹانے کے لیے جنازہ بھی لایا جارہا ہے تو یہاں قرینہ ہے اس لیے علم کا فائدہ دیا۔

[المسند]

فالمسند ما اتصل إسناده بأن صرح برواته كلهم.

پس مسند وہ حدیث ہے جس کی سند متصل ہو اس طور پر کہ اس کے تمام راویوں کی صراحت کی گئی ہو۔

مسند: اس کی جمع مسانید ہے۔ لغوی مفہوم میں اس چیز کو مسنَد کہتے ہیں جس کو کسی کی طرف منسوب کیا گیا ہو۔

اصطلاحی مفہوم میں مسند اس مرفوع حدیث کو کہتے ہیں جس کی سند کا سلسلہ رسول اللہ ﷺ تک ملا ہوا ہو۔

[المرسل وحجيته]

والمرسل ما لم يتصل إسناده بأن أسقط بعض رواته. **فإن كان من مراسيل غير الصحابة فليس بحجة** لاحتمال أن يكون الساقط مجروحًا، **إلا مراسيل سعيد بن المسيب** من التابعين أسقط الصحابي وعزاها للنبي ﷺ فهي حجة، **فإنها فتشت** أي فتش عنها **فوجدت مسانيد** أي رواها له الصحابي الذي أسقطه عن النبي ﷺ، وهو في الغالب صهره أبو زوجته أبو هريرة. أما مراسيل الصحابة بأن يروي صحابي عن صحابي عن النبي ﷺ ثم يسقط الثاني، فحجة لأن الصحابة كلهم عدول.

اور مرسل وہ حدیث ہے جس کی سند متصل نہ ہو اس کی صوررت یہ

ہے کہ اس کے رواۃ میں سے بعض کو ساقط کر دیا گیا ہو، پھر اگر وہ مرسل غیر صحابہؓ کے مراسیل میں سے ہو تو حجت نہیں ہوگی اس لیے کہ احتمال ہے اس بات کا کہ ساقط ہونے والا مجروح ہو، سوائے مراسیلِ سعید ابن مسیبؒ کے کہ وہ تابعین میں سے ہیں، کہ انہوں نے صحابیؓ کو ساقط کئے ہوں اور ان روایات کو نبی کریم ﷺ کی طرف منسوب کیا ہو، پس وہ مراسیل حجت ہیں، اس لیے کہ ان کی تفتیش کی گئی یعنی ان کے احوال کے بارے میں چھان بین کی گئی تو وہ سب مسند پائی گئیں۔ یعنی ان کو روایت کیا ہے اس صحابی نے جس کو سعید ابن مسیبؒ نے ساقط کیا ہے، نبی کریم ﷺ سے۔ اور وہ عموماً آپ کے خسر یعنی آپ کی بیوی کے والد ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ ہیں۔ اور رہے مراسیل صحابہؓ اس کی صورت یہ ہے کہ ان روایات کو صحابیؓ نقل کرے دوسرے صحابیؓ سے اور وہ آپ ﷺ سے پھر وہ دوسرے صحابیؓ پہلے صحابیؓ کو ساقط کرے، تو وہ حجت ہوگی اس لیے کہ تمام صحابہؓ عادل ہیں۔

"فإن كان من مراسيل غير الصحابة فليس بحجة" غیر صحابی کی مرسل روایت یعنی جب کوئی تابعی یا تابعی کے علاوہ مرسل روایت بیان کرے اور اسے براہ راست رسول اللہ ﷺ سے منسوب کرے تو یقیناً وہ اپنے اور رسول اللہ ﷺ کے درمیان کوئی واسطہ گراتا ہے۔ اور یہ واسطہ صحابیؓ کا بھی ہو سکتا ہے اور تابعی یا اس سے بھی کم درجے کے راوی کا۔ اگر وہ گمشدہ واسطہ صحابی کا ہے تو صحابہ کا عادل ہونا تو سب جانتے ہیں اگرچہ صحابی کا نام معلوم نہ بھی ہو، اور اگر وہ واسطہ کسی تابعی کا ہے تو اس پر تو کوئی حکم لگ ہی نہیں سکتا کیونکہ وہ مجہول ہے اور کسی انسان پر حکم لگانا اس کی پہچان کی فرع ہے۔ یعنی پہچان ہوگی تو حکم لگے گا۔ لہذا صحابی کے علاوہ مراسیل حجت نہیں ہے۔

اس لیے کہ ساقط ہونے والا مجہول ہے، ہو سکتا ہے کہ مجروح ہو یعنی اس پر جرح کی گئی ہو۔

"إلا مراسيل سعيد بن المسيب" سعید بن مسیب رحمۃ اللہ علیہ کی مراسیل کو جمہور نے اس سے مستثنی کیا ہے کیونکہ ان کی مراسیل کی جب بھی جانچ پڑتال کی گئی تو اس میں گمشدہ واسطہ صحابی ہی کا پایا گیا، تو گویا کہ ان کی مراسیل مسند کی طرح ہیں کیونکہ صحابہ سارے کے سارے عادل ہیں۔

"أما مراسيل الصحابة" صحابیؓ کی مرسل روایت: یہ کہ صحابیؓ کہے کہ اللہ کے رسول ﷺ نے یوں فرمایا حالانکہ انہوں نے یہ بات نبی کریم ﷺ سے سنی نہ ہو۔

صحابیؓ کا نبی کریم ﷺ سے اس بات کو نہ سننے کا پتہ اس بات سے چل جاتا ہے کہ وہ صحابی دیر سے مشرف باسلام ہوئے ہوں اور جس معاملے کے بارے میں وہ خبر دے رہے ہیں وہ پہلے کا ہو اور وہ اپنے اسلام سے قبل نبی کریم ﷺ کی خدمت میں حاضر بھی نہ ہوئے ہوں۔ یا پھر صحابیؓ چھوٹی عمر کے ہو اور اپنی ولادت سے بھی پہلے کے واقعات کی خبر دیں۔ تو اس بارے میں یہ بات تو واضح ہے کہ آپؓ نے یہ حدیث نبی کریم ﷺ کی زبانی نہیں سنی بلکہ کسی اور واسطہ سے سنی ہو گی، اور گمان غالب یہی ہوتا ہے کہ وہ واسطہ کوئی صحابیؓ ہی ہوں گے جو ان سے عمر میں بڑے ہوں گے یا اسلام لانے میں مقدم ہوں گے۔ جیسا کہ ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ کی سن سات ہجری سے پہلے کے واقعات کے بارے میں احادیث ہیں کیونکہ وہ سات ہجری میں مسلمان ہوئے تھے۔ اسی طرح ابن عباس رضی اللہ عنہما، ابن عمر رضی اللہ عنہما اور ان جیسے چھوٹے صحابہ کی شروع اسلام کے بارے میں روایات ہیں کیونکہ یہ تو پیدا ہی بعد میں ہوئے تھے۔ تو اس طرح کی مرسل روایات مقبول ہوں گی کیونکہ صحابہ سارے کے سارے عادل ہیں۔ لہٰذا ان روایات کا وہی حکم ہے جو مسند روایات کا ہے۔

[الإسناد المعنعن]

والعنعنة بأن يقال حدثنا فلان عن فلان إلى آخره، **تدخل على الإسناد**، أي على حكمه فيكون الحديث المروي بها في حكم المسند، لا المرسل لاتصال سنده في الظاهر.

عنعنہ اس کی صورت یہ ہے کہ کہا جائے حدثنا فلان عن فلان آخر تک، تو وہ اسناد میں داخل ہے یعنی اسناد کے حکم میں ہے پس وہ حدیث جو عنعنہ کے ساتھ مروی ہو گی اسناد کے حکم میں ہو گی نہ کہ مرسل کے حکم میں اس کی سند متصل ہونے کی وجہ سے ظاہر میں۔

"**والعنعنة**" لغوی مفہوم میں "**عنعن**" کا اسم مفعول ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ "**عن، عن**" کہہ کر بتائی جانے والی بات۔ اصطلاحی مفہوم میں یہ اس حدیث کو کہتے ہیں جو "**عن، عن**" کہہ کر روایت کی گئی جیسے "**فلان عن فلان**"۔ اس کا شمار سند متصل یعنی مسند میں کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ تمام راویوں کی صراحت ہونے کی وجہ سے عبارت کا ظاہر یہی بتاتا ہے کہ اس کو اتصال پر محمول کیا جائے۔

معنعن کی مثال:حَدَّثَنا أبُو عاصِمٍ، عَنِ الأوْزاعِيِّ، عَنِ ابْنِ شِهابٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، عَنِ ابْنِ عَبّاسٍ رضي الله عنه: أنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ شَرِبَ لَبَنًا فَمَضْمَضَ، وقالَ: «إنَّ لَهُ دَسَمًا» (صحیح البخاری:٥٦٠٩) **ابو عاصم رحمہ سے یہ حدیث بیان کرتے ہیں، ان سے اوزعی نے روایت کی، ان سے ابن شہاب نے روایت کی، ان سے عبید اللہ بن عبد اللہ نے روایت کی، ان سے ابن عباس رضی اللہ عنہ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دودھ پیا پھر کلی کی اور فرمایا کہ اس میں چکناہٹ ہوتی ہے۔**

اس حدیث میں أبُو عاصِمٍ، عَنِ الأوْزاعِيِّ، عَنِ ابْنِ شِهابٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللهِ بْنِ عَبْدِ اللهِ، عَنِ ابْنِ عَبّاسٍ یہ عنعنہ ہے۔

یہ دو شرطوں کے ساتھ سماع پر محمول ہوتا ہے۔
(۱)راوی اور مروی عنہ میں معاصرت ہو۔(۲)راوی مدلّس نہ ہو۔
"تدلیس فی الاسناد" کا مفہوم اہل حدیث کی اصطلاح میں درج ذیل ہے:
اگر راوی اپنے اس استاذ سے (جس سے اس کا سماع، ملاقات اور معاصرت ثابت ہے) وہ روایت (عن یا قال وغیرہ کے الفاظ کے ساتھ) بیان کرے جسے اس نے (اپنے استاذ کے علاوہ) کسی دوسرے شخص سے سنا ہے۔ اور سامعین کو یہ احتمال ہو کہ اس نے یہ حدیث اپنے استاد سے سنی ہوگی، تو اسے تدلیس کہا جاتا ہے۔ (علوم الحدیث لابن صلاح:۷۳) اور اس راوی کو مدلّس کہتے ہیں۔

[ألفاظ الرواية عند غير الصحابي]

وإذا قرأ الشيخ وغيره يسمعه **يجوز للراوي أن يقول حدثني وأخبرني. وإن قرأ هو على الشيخ، فيقول أخبرني ولا يقول حدثني**، لأنه لم يحدثه. ومنهم من أجاز حدثني. وعليه عرف أهل الحديث لأن القصد الإعلام بالرواية عن الشيخ. **وإن أجازه الشيخ من غير قراءة، فيقول أجازني أو أخبرني إجازة.**

جب شیخ حدیث پڑھے اور دوسرا اس کو سنے تو جائز ہوگا راوی کے لیے کہ وہ کہے **حدثني** اور **أخبرني**، اور اگر دوسرا شیخ کے سامنے حدیث پڑھے تو **أخبرني** کہے گا اور **حدثني** نہیں کہے گا اس لیے کہ شیخ نے بیان نہیں کیا، اور بعض اصولیین نے **حدثني** کہنے کی اجازت دی ہے اور اسی پر اہل حدیث کا عرف ہے اس لیے کہ مقصود شیخ سے روایت کی خبر دینا ہے، اور اگر شیخ اس کو اجازت دے بغیر پڑھے تو کہے گا **أجازني** یا **أخبرني إجازة**۔

[القياس: تعريف القياس]

وأما القياس فهو رد الفرع إلى الأصل بعلة تجمعهما في الحكم،

كقياس الأرز على البر في الربا بجامع الطعم.

اور بہر حال قیاس تو وہ لوٹانا ہے فرع کو اصل کی طرف ایسی علت کے ذریعہ جو علت ان دونوں کو جمع کرے حکم میں جیسے چاول کو قیاس کرنا گندم پر ربا میں طعم کے علتِ جامعہ ہونے کی وجہ سے۔

قیاس شرعی دلائل میں سے ایک دلیل ہے۔ یہ تشریعی مصادر میں سے چوتھا مصدر ہے، کتاب وسنت اور اجماع کے بعد اس کی حجیت متفق علیہ ہے۔

قیاس بمعنی اندازہ لگانا یعنی ایک چیز کا اندازہ دوسری چیز سے لگانا یعنی ایک مسئلہ کا حل دوسرے مسئلہ کے حل سے نکالنا۔

قیاس دو امور کو جامع ہوتا ہے اول: علت میں برابری ہونی چاہیے۔ دوم: اصل اور فرع کے حکم میں الحاق۔

علت قیاس کا وہ رکن اعظم ہے جو مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان مشترکہ صفت ہوتی ہے اور حکم کا دارومدار اسی علت پر موقوف رہتا ہے، اس کو علت جامعہ بھی کہتے ہیں۔

قیاس کی مذکورہ تعریف سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اس کے چار ارکان ہیں، اور وہ درج ذیل ہیں:

اصل (مقیس علیہ): یہ وہ چیز ہے جس کا حکم ثابت ہوتا ہے اور اس کے ساتھ دوسروں کو ملادیا جاتا ہے۔

فرع (مقیس): جو اصل کے ساتھ ملائی جاتی ہے۔

حکم: جو شرعاً اصل کے بارے میں ثابت ہو۔

علت: جو اصل اور فرع کو جمع کرتی ہے۔

"**كقياس الأرز على البر في الربا بجامع الطعم**" گندم کو تفاضل کے ساتھ بیچنا رباء ہے، علت طعمیت ہے، اور یہی طعمیت چاول میں بھی پائی جاتی ہے تو وہی حکم ہم نے چاول کی طرف منتقل کر دیا۔ تو گندم مقیس علیہ، چاول مقیس، علت طعمیت، حکم ربا۔ دوسرے انداز میں یوں کہو چاول کو تشبیہ دی گندم کے ساتھ طعمیت میں پھر جو حکم گندم کا تھا چاول کو دے دیا۔

اسی طرح شراب کی حرمت ثابت ہے اور اس کے ساتھ نبیذ کو ملا دیا جاتا ہے۔ اور دونوں کے درمیان مشترک علت اسکار ہے۔ خمر مشبہ بہ ہے، نبیذ مشبہ ہے، علتِ جامعہ اسکار ہے، اور جو حکم منتقل ہوا وہ حرمت ہے۔

نوٹ: حکم کے دو محل ہوتے ہیں: ایک محلِ مشبہ بہ اور دوسرا محلِ مشبہ۔ مثلاً مذکورہ مثالوں میں گیہوں بھی محل ہے ربا الفضل کا اور چاول بھی محل ہے۔ اور خمر بھی محل ہے اور نبیذ بھی محل ہے لیکن ایک مشبہ بہ ہے اور ایک مشبہ ہے تو مقیس علیہ محل مشبہ بہ ہے اور مقیس محل مشبہ ہے۔

[أقسام القياس]

وهو ينقسم إلى ثلاثة أقسام: إلى قياس علة وقياس دلالة وقياس شبه.

اور قیاس منقسم ہوتا ہے تین اقسام کی طرف یعنی قیاسِ علت اور قیاسِ دلالت اور قیاسِ شبہ کی طرف۔

[قياس العلة]

فقياس العلة ما كانت العلة فيه موجبة للحكم بحيث لا يحسن عقلًا تخلفه عنها كقياس الضرب على التأفيف للوالدين في

التحريم بعلة الإيذاء.

تو قیاسِ علت وہ قیاس ہے جس میں علت موجبِ حکم ہو اس طور پر کہ عقل کی نظر میں حکم کا علت سے پیچھے رہنا مستحسن نہ ہو جیسے ضرب کو قیاس کرنا والدین کو اف کہنے پر حرمت میں علتِ ایذاء کی وجہ سے۔

"العلة فيه موجبة للحكم" علت فرع میں موجبِ حکم ہو یعنی علت فرع میں حکم کا تقاضہ کرنے والی ہو، اس طرح کہ اہل عقل کے نزدیک حکم کا علت سے پیچھے رہنا درست نہ ہو یعنی علت ہو اور حکم نہ ہو، اہل عقل اس کو اچھا اور درست نہ کہیں۔ حکم علت سے پیچھے رہ جائے اس کی صورت یہ ہے کہ فرع میں علت پائی جائے اور حکم نہ پایا جائے جیسا مذکورہ مثال میں کہ ضرب مباح ہو اور اف منع ہو یہ عقلا مستحسن نہیں ہے۔ قرآن مجید میں والدین کو اف کہنے سے روکا گیا ہے اس کی وجہ ایذاء ہے۔ اب ہم دیکھتے ہیں کہ ضرب کا ذکر نص میں موجود نہیں تو کیا ضرب جائز ہے؟ تو ہر عقلمند شخص کہے گا کہ جب اف جائز نہیں تو ضرب تو بدرجہ اولیٰ جائز نہیں ہو گا۔

اف اصل ہے۔ اور ضرب فرع ہے۔ اور تحریم حکم ہے۔ اور ایذاء علت ہے۔ تو ضرب کو قیاس کیا گیا اف پر تحریم میں اور دونوں کے مابین مشترک علت ایذاء ہے۔

[قياس الدلالة]

وقياس الدلالة هو الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر، وهو أن تكون العلة دالة على الحكم، ولا تكون موجبة للحكم، كقياس مال الصبي على مال البالغ في وجوب الزكاة فيه بجامع أنه مال نام. ويجوز أن يقال لا تجب في مال الصبي كما قال به أبو حنيفة.

قیاسِ دلالت وہ قیاس ہے جس میں دو نظیروں میں سے ایک سے

دوسرے پر استدلال کیا جائے اور وہ یہ ہے کہ علت حکم پر دلالت کرنے والی ہو اور وہ موجبِ حکم نہ ہو، جیسے بچہ کے مال کو قیاس کرنا بالغ کے مال پر، بچہ کے مال میں زکوٰۃ کے واجب ہونے میں اس امر کی وجہ سے جو ان دونوں کو جمع کرنے والا ہے، اور وہ علتِ جامعہ مالِ نامی ہے (بڑھنے والا مال)، اور جائز ہے کہ کہا جائے زکوٰۃ واجب نہ ہو بچہ کے مال میں جیسا کہ اس کو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے۔

"**هو الاستدلال بأحد النظيرين على الآخر**" نظیرین سے مراد وہ دو چیزیں جو اوصاف میں مشترک ہوں جیسے شکر اور گندم۔ تو اس میں امکان ہے اس بات کا کہ شکر میں حرمتِ ربا کا حکم پیچھے رہ جائے اور گندم میں حکم ثابت رہے۔

مثلاً شکر کو گندم کے ساتھ ملایا جائے سود کی حرمت میں اور دونوں میں مشترک علت طعم ہے۔ تو یہ علت حکم پر دلالت کرنے والی ہے موجبِ حکم نہیں ہے، اصل اور فرع کے درمیان فرق کا احتمال ہونے کی وجہ سے۔ ممکن ہے کہ عقل شکر اور گندم کے درمیان فرق کرے۔

اسی وجہ سے احناف اور شوافع کا اختلاف ہوا ہے بچہ کے مال میں زکوٰۃ کے واجب ہونے کے سلسلہ میں۔ کہ بچہ کے مال میں زکوٰۃ واجب ہو بالغ کے مال پر قیاس کرتے ہوئے اس وجہ سے کہ مال بڑھنے والا ہے۔ تو یہ علت کہ مال بڑھنے والا ہے، حکم پر دلالت تو کرتی ہے لیکن حکم کو واجب نہیں کرتی کہ علت ہو تو عقلاً حکم بھی پایا جائے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ عقل فرق کرے کہ بچہ کے مال میں زکوٰۃ نہ ہو اس لیے کہ وہ مکلف نہیں۔ جیسا کہ حج میں فرق ہے کہ بالغ پر حج فرض ہے اور بچہ پر حج فرض نہیں ہے۔

[قياس الشبه]

وقياس الشبه هو الفرع المتردد بين أصلين، فيلحق بأكثرهما شبهًا كما في العبد إذا أتلف فإنه متردد في الضمان بين الإنسان الحر من حيث أنه آدمي، وبين البهيمة من حيث أنه مال، وهو بالمال أكثر شبهًا من الحر، بدليل أنه يباع ويورث ويوقف وتضمن أجزاؤه بما نقص من قيمته.

اور قیاسِ شبہ وہ قیاس ہے جس میں فرع دو اصلوں کے درمیان متردد ہو، پس فرع کو ملایا جائے ان دونوں میں سے زیادہ مشابہ کے ساتھ۔ جیسے کہ وہ قیاس جو غلام کے سلسلہ میں ہے جب کہ اس کو تلف کیا جائے، تو وہ متردد ہے ضمان کے سلسلہ میں آزاد انسان کے درمیان اس حیثیت سے کہ وہ آدمی ہے اور جانور کے درمیان اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے، اور وہ مال سے زیادہ مشابہ ہے آزاد کے بہ نسبت، اس دلیل کی وجہ سے کہ اس کو بیچا جاتا ہے اور اسے وراثت میں دیا جاتا ہے اور اسے وقف کیا جاتا ہے اور اس کے اعضاء کا ضمان دیا جاتا ہے (جبکہ انہیں تلف کیا جائے) اس کی قیمت میں کمی کی مقدار مال سے۔

"**هو الفرع المتردد بين أصلين**" جب فرع دو مختلف اصلوں کے مشابہ ہو اور پتہ نہ چلے کہ اس کو کس کے ساتھ ملایا جائے تو اس وقت جو قیاس کیا جائے، اسے قیاسِ شبہ کہتے ہیں۔

اس کی مثال: جب کوئی غلام قتل ہو جائے تو کیا اب اسے آزاد مرد کے ساتھ ملایا جائے کہ اس کی دیت دی جائے یا پھر اسے سامان کے ساتھ ملایا جائے اور اس کی قیمت ادا کی جائے؟ تو اب یہ غلام مکلف انسان ہونے کے اعتبار سے آزاد مرد کے مشابہ ہے،

اور آزاد مرد میں دیت دینی پڑتی ہے، اور اس کو بیچا جانے، تحفہ میں اور وراثت میں دیے جانے کے اعتبار سے یہ سامان کے مشابہ ہے، اور سامان میں اس کی قیمت ادا کرنی پڑتی ہے۔ تو یہاں پر دو مختلف اصلوں کے مشابہ ہو گیا ہے۔ آزاد مرد کے مشابہ کہ اس میں دیت دینی پڑتی ہے اور سامان کے مشابہ کہ اس میں قیمت دینا واجب ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کا نام قیاسِ شبہ رکھا گیا ہے۔ پھر ہم نے غور کیا تو اسے ان میں سے ایک سے زیادہ جڑا ہوا پایا، وہ اس حیثیت سے کہ اسے بیچا بھی جاتا ہے، تحفہ اور وراثت کے طور پر بھی دیا جاتا ہے، بلکہ اس کے مختلف اجزاء کی الگ الگ قیمت ہوتی ہے، تو ان سب چیزوں نے اسے مال سے مشابہ ہونے میں ترجیح دے دی ہے، لہٰذا اس کے بدلے تاوان دینا پڑے گا۔

[بعض شروط الفرع]

ومن شرط الفرع أن يكون مناسبًا للأصل فيما يجمع به بينهما للحكم، أي أن يجمع بينهما بمناسب للحكم.

اور فرع کے شرائط میں سے یہ ہے کہ وہ فرع اصل کے برابر ہو اس وصف میں جس کے ذریعہ ان دونوں کو حکم میں جمع کیا جاتا ہے، یعنی فرع اصل کے مساوی ہو علت میں۔

اصل، فرع، علت اور حکمِ اصل کے چند شرائط ہیں اور یہ شرائط غیر محصور ہیں، علماء کے درمیان کثرت سے اختلاف کی وجہ سے، تو ان میں سے بعض کو یہاں بیان کیا جارہا ہے۔

"من شرط الفرع" میں شرط مفرد کی اضافت معرفہ کی طرف کی گئی ہے لہٰذا وہ عموم کا فائدہ دے گا اس لئے کہ ہر وہ مفرد جس کی اضافت معرفہ کی طرف ہو عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ اس کی بحث ماقبل میں گزر چکی۔ من شرط الفرع یعنی من

شروط الفرع تو حصر مقصود نہیں ہے۔

"أن یکون مناسبًا للأصل" یعنی فرع اصل کے مساوی ہو عین علت میں یا جنس علت میں۔

نوٹ: ایک ایک فرد کو شخص کہتے ہیں، اور ایک حقیقت کے افراد پر جو لفظ بولا جاتا ہے اس کو نوع کہتے ہیں جیسے انسان۔ اور مختلف حقیقت کے افراد پر جو لفظ بولا جاتا ہے اس کو جنس کہتے ہیں جیسے حیوان۔

عین علت میں برابری کی مثال: نبیذ کو قیاس کرنا خمر پر حرمت میں علت جامع وہ نشہ ہے جو عقل کو ڈھانپ دے، تو جیسے یہ علت خمر میں موجود ہے بعینہ نبیذ میں موجود ہے، اس لیے کہ دونوں میں شدت ایک ہی ہے۔ گویا وہ ایک ہی نوع کے دو فرد ہیں۔ معلوم ہوا یہاں عین سے مراد نوع ہے۔

جنس علت میں مساوات کی مثال: طرف کو قیاس کرنا نفس پر قصاص کے ثبوت میں۔ اگر کسی کی گردن مار دی گئی تو قصاص ہوتا ہے تو کسی کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تب بھی قصاص ہوگا علت جامع جنایت ہے۔ لیکن قتل نفس اور چیز ہے اور قطع اعضاء اور چیز ہے، جنایت دونوں میں ہے البتہ دونوں جنایتوں کی نوع علیحدہ علیحدہ ہے، جب نوع علیحدہ ہوگئی تو حقیقتیں علیحدہ ہوگئی اب اس پر نوع نہیں بولے گے بلکہ جنس بولے گے۔ تو علت جامع جنایت قرار دیا گیا اور جنایت کے بہت سارے انواع ہیں جیسے چوری، زنا، شب و ستم، سحر، شرک وغیرہ۔ ان میں سے یہ دو علیحدہ نوع ہیں۔

عین علت میں برابری کی ایک اور مثال: قاضی کا پیشاب پاخانہ روک کر فیصلہ کرنے کو ملایا گیا ہے غصہ کی حالت میں فریقین کے بارے میں فیصلہ کرنے سے منع کرنے میں اس لیے کہ حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے اور دونوں کے درمیان مناسب علت ذہن کا منتشر ہونا ہے۔

[بعض شروط الأصل]

ومن شرط الأصل أن يكون ثابتًا بدليل متفق عليه بين الخصمين، ليكون القياس حجة على الخصم. فإن لم يكن خصم فالشرط ثبوت حكم الأصل بدليل يقول به القيّاس.

اور اصل کے شرائط میں سے یہ ہے کہ وہ اصل ثابت ہو ایسی دلیل کے ذریعہ جس پر اتفاق ہو خصمین کے درمیان تاکہ قیاس حجت ہو خصم پر، اور اگر خصم نہ ہو تو شرط ہو گی کہ اصل کے حکم کا ثبوت ایسی دلیل کے ذریعہ ہو جس کا قائل ہو قیاس کرنے والا۔

"أن يكون ثابتًا بدليل متفق عليه بين الخصمين" خصمین یعنی مخاطب اور متکلم کے درمیان حکمِ اصل میں اتفاق ہونا چاہیے تو قیاس فائدہ دے گا، مثال کے طور پر احناف اور شوافع کے نزدیک نماز میں نیت رکن ہو، تو اب اس پر دوسرے کو قیاس کر سکتے ہیں۔ اور اگر حکم مختلف فیہ ہو تو قیاس نہیں چلے گا جیسے وضو کو قیاس کرے غسل پر نیت میں کہ غسل میں نیت لازم ہے تو وضو میں بھی نیت لازم ہو تو یہ شوافع کے یہاں لازم ہے احناف کے یہاں لازم نہیں ہے۔ لہذا یہاں قیاس نہیں چلے گا۔ خصم میں اتفاق ہونا چاہیے خواہ مقابلہ میں شوافع اور احناف ہوں یا شوافع اور حنابلہ ہوں وغیرہ۔

[بعض شروط العلة]

ومن شرط العلة أن تطرد في معلولاتها، فلا تنتقض لفظًا ولا معنى، فمتى انتقضت لفظًا بأن صدقت الأوصاف المعبر بها عنها في صورة بدون الحكم. أو معنى بأن وجد المعنى المعلل به في صورة بدون الحكم فسد القياس.

الأول كأن يقال في القتل بمثقل إنه قتل عمد عدوان، فيجب به

القصاص، كالقتل بالمحدد، فينتقض ذلك بقتل الوالد ولده فإنه لا يجب به قصاص.

والثاني كأن يقال تجب الزكاة في المواشي لدفع حاجة الفقير، فيقال ينتقض ذلك بوجوده في الجواهر ولا زكاة فيها.

علت کے شرائط میں سے یہ ہے کہ وہ علت عام ہو اپنے معلولات میں، کہ وہ علت نہ ٹوٹے لفظاً اور نہ معنیً۔ پس جب علت ٹوٹ جائے لفظاً اس کی صورت یہ ہے کہ وہ اوصاف متحقق ہوں جن کو علت سے تعبیر کیا گیاہے کسی صورت میں حکم کے بغیر، یا معنیً اس طور پر کہ وہ وصف جس کے ذریعہ سے علت بیان کی گئی پایا جائے کسی صورت میں حکم کے بغیر تو قیاس فاسد ہو گا۔

پہلی صورت جیسے کہا جائے اس قتل کے بارے میں جو وزنی چیز سے ہو کہ قتل عمد عدوان ہے لہذا اس پر قصاص واجب ہو گا جیسے وہ قتل جو دھار دار چیز سے ہو، تو وہ علت ٹوٹ جاتی ہے والد کے اپنے ولد کو قتل کرنے کی صورت میں اس لیے کہ اس پر قصاص واجب نہیں ہوتا۔

اور دوسری صورت جیسے کہا جائے کہ زکوٰۃ واجب ہوتی ہے مویشیوں میں فقیر کی ضرورت دور کرنے کے لیے، پس کہا جائے گا کہ وہ مذکورہ علت ٹوٹ جاتی ہے اس کے جواہر میں پائے جانے کی وجہ سے حالانکہ اس میں کوئی زکوٰۃ نہیں ہے۔

"**ومن شرط العلة أن تطرد في معلولاتها**" معلولات سے مراد وہ احکام جن کی علت بیان کی گئی ہو یعنی علت عام ہو اپنے معلولات میں اس طور پر کہ وہ احکام تابع ہوں علت کے یعنی جہاں کہی علت پائی جائے حکم بھی پایا جائے ایسا کبھی نہیں ہو کہ

علت ہو اور حکم نہ ہو جیسے نشہ یہ علت ہے تحریم خمر کی، ایسا کبھی نہیں ہو گا کہ کسی چیز میں نشہ ہو اور تحریم نہ ہو۔ اگر کسی صورت میں ایسا ہو جائے کہ علت ہو اور حکم نہ ہو تو وہاں اس کا علت بننا ہی صحیح نہیں ہو گا اور وہاں قیاس فاسد ہو گا۔ اور یہ علت میں قادح ہو گا۔

علت ہو اور حکم نہ ہو یعنی حکم علت سے پیچھے رہ جائے اس کو اصولیین کی اصطلاح میں نقض اور تخلف کہتے ہیں۔

جیسا کہ اگر کہا جائے کہ مثقل سے قتل میں "قتلِ عمد عدوان" قصاص کے لیے علت ہے اور اگر والد اپنے بیٹے کو عمداً ظلم کرتے ہوئے قتل کر دے تو اسے قصاص میں قتل نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ یہاں پر حکم کو مانع کی وجہ سے ختم کیا گیا ہے اور وہ مانع اس شخص کا باپ ہونا ہے۔ تو علت تو ہے لیکن حکم نہیں پایا جاتا ہے تو اس تخلف کو نقض کہا جاتا ہے۔ تو یہاں نقض واقع ہوا ہے۔ لہذا یہاں اس علت کے ذریعہ قیاس کرنا فاسد ہو گا یعنی قیاس منعقد ہی نہیں ہو گا۔ تو نقض کا مطلب ہوا جس وصف کو علت بنایا گیا ہے اس کا نقض ہوتا ہے۔

"**فلا تنتقض لفظًا ولا معنى**" مصنفؒ نے لفظاً اور معنی کہا حالانکہ الفاظ من حیث الالفاظ ان کا علت ہونے میں کوئی دخل نہیں۔ علت تو معنوی ہوتی ہے اور الفاظ معنی پر دلالت کرتے ہیں۔ لیکن چونکہ نقضِ معنی نقضِ الفاظ کو متضمن ہوتا اور الفاظ کا نقض معنی کے نقض کے تابع ہوتا ہے اس اعتبار سے مصنفؒ نے تنتقض لفظًا کہا۔

"**بأن صدقت الأوصاف المعبر بها عنها**" جیسے مذکورہ مثال میں "قتل، عمد اور عدوان" یہ علت مجموعہ اوصاف ہے۔

"**بأن وجد المعنى المعلل به**" جیسے "حاجت فقیر کو دور کرنا" یہ معنی معلل بہ ہے۔

"**فسد القياس**" یعنی قیاس منعقد ہی نہیں ہو گا چاہے علت منصوصہ ہو یا مستنبطہ ہو

اور چاہے تخلف کسی شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے ہو یا مانع کے پائے جانے کی وجہ سے ہو جیسا کہ ما قبل میں والد کے باپ کو قتل کرنے کی مثال گزر گئی یا کسی اور وجہ سے ہو۔ جیسے مویشیوں میں زکوٰۃ واجب ہے حاجت فقیر کو دور کرنے کی بناء پر لیکن یہی علت جواہر میں پائی جاتی ہے اس کے باوجود جواہر میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے تو یہاں تخلف واقع ہوا ہے یعنی یہاں اس علت کے ذریعہ قیاس نہیں کیا جائے گا۔

اسی طرح خروج من السبلین یہ نقض وضو کی علت ہے لیکن ایک صورت ایسی ہے کہ خروج من السبلین ہے لیکن نقض وضو نہیں ہے یعنی علت ہے حکم نہیں ہے جیسے خروج منی۔

"كأن يقال في القتل بمثقل إنه قتل عمد عدوان، فيجب به القصاص" یعنی محدد سے قتل میں "قتلِ عمد عدوان" قصاص کے لیے علت ہے، اس پر قیاس کیا گیا مثقل سے قتل کرنے کو۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ مثقل سے قتل میں "قتلِ عمد عدوان" ہے لہذا قصاص واجب ہو گا۔

[بعض شروط حكم الأصل]

ومن شرط الحكم أن يكون مثل العلة في النفي والإثبات أي تابعًا لها في ذلك إن وجدت وجد وإن انتفت انتفى.

والعلة هي الجالبة للحكم بمناسبتها له **والحكم هو المجلوب للعلة** لما ذكر.

اور حکم کے شرائط میں سے یہ ہے کہ وہ حکم علت کے مثل ہو نفی اور اثبات میں یعنی وہ حکم علت کے تابع ہو نفی اور اثبات میں، اگر علت پائی جائے تو حکم پایا جائے اور اگر علت منتفی ہو تو حکم منتفی ہو۔

اور علت وہ شئ ہے جو حکم کو لائے علت کی حکم کے ساتھ مناسبت کی

وجہ سے اور اور حکم وہ شئ ہے جس کو لایا جاتا ہے علت کی وجہ سے، اس مناسبت کی وجہ سے جو مذکور ہوئی۔

"ومن شرط الحكم أن يكون مثل العلة في النفي والإثبات" یعنی اطراد اور انعکاس ہو۔ مطلب حکم تابع ہو علت کے وجود اور عدم میں، جب علت پائی جائے تو حکم پایا جائے اور جب علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے جیسے نشہ علت ہے تحریم خمر کی پس جب بھی نشہ پایا جائے گا تو تحریم پائی جائے گی اور جب بھی نشہ نہیں پایا جائے گا تو تحریم نہیں پائی جائے گی۔

[الأصل في الأشياء]

وأما الحظر والإباحة، فمن الناس من يقول إن الأشياء بعد البعثة **على الحظر**، أي على صفة هي الحظر، **إلا ما أباحته الشريعة، فإن لم يوجد في الشريعة ما يدل على الإباحة يتمسك بالأصل وهو الحظر. ومن الناس من يقول بضده، وهو أن الأصل في الأشياء** بعد البعثة **الإباحة، إلا ما حظره الشرع.** والصحيح التفصيل، وهو أن المضار على التحريم، والمنافع على الحل. أما قبل البعثة فلا حكم يتعلق بأحد، لانتفاء الرسول الموصل إليه.

رہی حرمت اور اباحت تو بعض علماء کہتے ہیں کہ چیزیں بعثتِ نبی ﷺ کے بعد حرمت پر ہو گی۔ یعنی ایسی صفت پر ہو گی جو حظر کہلاتا ہے، سوائے ان چیزوں کے جن کو شریعت مباح قرار دے لہذا اگر شریعت میں کوئی ایسی چیز نہ پائی جائے جو اباحت پر دلالت کرتی ہو تو اصل کو لیا جائے گا اور وہ حظر ہے۔ بعض لوگ اس کے ضد کے قائل ہیں اور وہ یہ ہے کہ اصل چیزوں میں بعثت کے بعد اباحت ہیں سوائے ان

چیزوں کے جن کو شریعت حرام قرار دے، اور صحیح اس میں تفصیل ہے اور وہ یہ کہ جو چیز نقصان دہ ہو وہ تحریم پر ہے اور جو چیز فائدہ مند ہو وہ اباحت پر ہے، رہا بعثت سے پہلے تو کوئی حکم وابستہ نہیں ہو گا کسی کے ساتھ رسول ﷺ کے نہ ہونے کی وجہ سے جو ان تک حکم کو پہنچائے۔

جن اشیاء کے بارے میں قرآن وسنت خاموش ہیں، یعنی قرآن وسنت میں جن اشیاء کی حلت وحرمت مذکور نہیں، ایسی اشیاء کے بارے میں کیا حکم ہے؟ یہاں تین اقوال کو بیان کیا جارہا ہے۔

"فمن الناس من يقول إن الأشياء بعد البعثة على الحظر" پہلا قول یہ ہے کہ اشیاء میں اصل حرمت ہے اور اباحت دلیل سے ثابت ہو گی۔

"ومن الناس من يقول بضده" دوسرا قول یہ ہے کہ وہ اشیاء اپنی اصل کے اعتبار سے مباح اور جائز ہے۔ لیکن اگر کسی چیز کے بارے میں دلائلِ شرعیہ سے کوئی صریح اور واضح حکم موجود ہو تو وہ اس زمرے میں نہیں آئے گی اور نہ ہی اس چیز کو اس اصل کی بنیاد پر مباح کہا جائے گا بلکہ اس کے بارے میں دلائلِ شریعت سے جو حکم متعین ہے وہی معتبر ہو گا۔ حاصل یہ کہ اگر کسی چیز کی حرمت یا کراہت شرعی دلائل سے ثابت نہ ہو تو اس کو اپنی اصل کے لحاظ سے مباح سمجھا جائے گا۔

"والصحيح التفصيل، وهو أن المضار على التحريم، والمنافع على الحل" تیسرا قول یہ ہے کہ مفید چیزوں میں اصل حلت ہے تحریم خارجی دلیل سے آئے گی۔ اور نقصان دہ چیزوں میں اصل حرمت ہے، اباحت خارجی دلیل سے آئے گی۔ اسی کو شارحؒ نے ترجیح دی ہے۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ [البقرة:۲۹] لکم میں جو لام ہے وہ لام نفع کے لیے آیا ہے اور آیت میں ما عموم پر

دلالت کر رہا ہے۔ تو آیت کا ظاہر یہ ہے کہ تمام نفع والی چیزیں تمہارے لیے حلال ہیں۔ اور مضرت والی چیزوں کے لیے لکم نہیں بلکہ **علیکم** آتا ہے۔ اور نیز اللہ تعالیٰ نے یہاں احسان یاد دلانے کے موقع پر ذکر فرمایا ہے اس لیے کہ احسان اسی وقت ہو گا جب فائدہ اٹھانے دیا جائے۔

اور آپ ﷺ کا ارشاد ہے **لا ضَرَرَ ولا ضِرارَ** (السنن الکبری للبیہقی:۱۸۷۱۱) کہ آدمی اپنے آپ کو بھی ضرر نہ پہنچاوے اور دوسروں کو بھی ضرر نہ پہنچاوے۔ تو معلوم ہوا اصل مضرت میں ممانعت ہے یعنی تحریم۔

[الاستصحاب]

ومعنى استصحاب الحال الذي يحتج به كما سيأتي. **أن يستصحب الأصل** أي العدم الأصلي **عند عدم الدليل الشرعي**، بأن لم يجده المجتهد بعد البحث عنه بقدر الطاقة كأن لم يجد دليلًا على وجوب صوم رجب فيقول لا يجب باستصحاب الحال أي العدم الأصلي وهو حجة جزمًا.

اوراس استصحابِ حال کا مطلب جس کے ذریعہ سے استدلال کیا جاتا ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا یہ ہے کہ اصل کو برقرار رکھا جائے یعنی عدمِ اصلی کو دلیل شرعی نہ ہونے کے وقت، اس کی صورت یہ کہ مجتہد دلیلِ شرعی کو نہ پائے دلیلِ شرعی کے بارے میں حتی المقدور تفتیش کرنے کے بعد، جیسے مجتہد کوئی دلیل نہ پائے صومِ رجب کے وجوب پر، تو وہ کہے گا کہ صومِ رجب واجب نہیں ہے استصحابِ حال کی وجہ سے یعنی عدم اصلی کی بناء پر اور وہ حجت ہے قطعی طور پر۔

اِستِصحاب کے لغوی معنی ہیں "باقی رکھنا" ازروئے استدلال یہ طے کرنا کہ کسی چیز

کا وجود یا عدمِ وجود علیٰ حالہٖ قائم رہے، تا آنکہ تبدیلیٔ حالات سے اِس میں تبدیلی پیدا نہ ہو جائے۔ یہ گویا عقلی دلیل ہے۔

نص کا حکم باقی رہے۔ عموم کا حکم باقی رہے۔ براءتِ ذمہ باقی رہے۔ وضو کے بعد وضو ٹوٹنے میں شک ہو تو وضو باقی رہے یہ سب استصحاب کی مثالیں ہیں۔

أما الاستصحاب المشهور الذي هو ثبوت أمر في الزمن الثاني لثبوته في الأول فحجة عندنا دون الحنفية فلا زكاة عندنا في عشرين دينارًا ناقصة تروج رواج الكاملة بالاستصحاب.

رہا استصحابِ مشہور اور وہ کسی امر کا ثبوت ہے زمانۂ ثانی میں اول میں ثبوت کی وجہ سے، تو وہ حجت ہے ہمارے نزدیک نہ کہ حنفیہ کے نزدیک لہذا زکاۃ نہیں ہے ہمارے نزدیک ایسے بیس دینار میں جو ناقص ہوں اور رواج پائے کامل کے رواج کی طرح استصحاب کی وجہ سے۔

تمام استصحابات میں اختلاف نہیں ہے بلکہ ایک دو استصحاب میں اختلاف ظاہر ہوا ہے۔ جن میں سے ایک استصحابِ مشہور ہے وہ یہ کہ کسی امر کا ثبوت زمانۂ ثانی میں اول میں ثبوت کی وجہ سے یعنی زمانۂ قدیم میں ایک حکم ثابت تھا تو زمانۂ حال میں بھی وہ حکم ثابت رہے۔ پہلے زمانے میں جو حکم ثابت ہو تو وہ بعد کے زمانے میں بھی ثابت رہے، مفسِّر اور مبدِّل کے نہ ہونے کی وجہ سے یعنی قابل تبدیل اور قابل تفسیر نہ ہونے کی وجہ سے۔

مثال: بیس دینار کسی کے پاس ناقص ہے اور اس کا رواج نقصان کا ہی تھا بعد میں اس کا رواج کامل دینار کا ہوا تو پہلے رواج ناقص کا تھا تو زکوۃ واجب نہیں تھی۔ اب کامل دینار کی طرح رواج پایا گیا تو زکاۃ واجب ہو گی یا نہیں؟

تو شوافع کامل رواج کو تغییر ماننے کو تیار نہیں ہے استصحاب کی وجہ سے۔ دوسرے

کہتے ہیں نہیں بلکہ یہ بھی ایک قسم کی تغییر ہے جب اس کا استعمال کامل کے درجہ میں آگیالہذا اس میں زکوۃ واجب ہو گی۔

[ترتيب الأدلة والترجيح بينها]

وأما الأدلة فيقدم الجلي منها على الخفي، وذلك كالظاهر والمؤول فيقدم اللفظ في معناه الحقيقي على معناه المجازي **والموجب للعلم على الموجب للظن**، وذلك كالمتواتر والآحاد فيقدم الأول إلا أن يكون عامًا فيخص بالثاني كما تقدم من تخصيص الكتاب بالسنة. **والنطق** من كتاب أو سنة **على القياس** إلا أن يكون النطق عامًا، فيخص بالقياس كما تقدم. **والقياس الجلي على الخفي**، وذلك كقياس العلة على قياس الشبه، **فإن وجد في النطق** من كتاب أو سنة **ما يغير الأصل**، أي العدم الأصلي الذي يعبر عن استصحابه باستصحاب الحال فواضح أنه يعمل بالنطق. **وإلا** أي وإن لم يوجد ذلك، **فيستصحب الحال**، أي العدم الأصلي أي يعمل به.

اور رہے دلائل تو ان میں سے جلی کو مقدم کیا جائے گا خفی پر اور وہ جیسے ظاہر اور مؤول ہے پس مقدم کیا جائے گا لفظ کو معنی حقیقی میں معنی مجازی پر، اور اس دلیل کو مقدم کیا جائے گا جو موجبِ علم ہو اس دلیل پر جو موجبِ ظن ہو، اور وہ جیسے متواتر اور آحاد ہے، پس اول کو مقدم کیا جائے گا مگر یہ کہ اول عام ہو تو اول کی تخصیص کی جائے گی ثانی سے جیسا کہ اس کا بیان گزر گیا یعنی کتاب کی تخصیص سنت سے، اور نطق کو یعنی کتاب یا سنت کو مقدم کیا جائے گا قیاس پر مگر یہ کہ

نطق عام ہو تو نطق کی تخصیص کی جائے گی قیاس سے، جیسا کہ اس کا
بیان گزر گیا، اور قیاس جلی کو مقدم کیا جائے گا قیاس خفی پر، اور وہ
جیسے قیاس علت کو قیاس شبہ پر، پس اگر نطق یعنی کتاب یا سنت میں
کوئی ایسا حکم پایا جائے جو اصل کو بدل دے یعنی عدم اصلی کو، جس کے
استصحاب کو استصحاب حال سے تعبیر کیا جاتا ہے تو واضح ہے کہ نطق پر
عمل کیا جائے گا ورنہ یعنی اگر نطق نہ پایا جائے تو حال کو یعنی عدم اصلی
کو بر قرار رکھا جائے گا یعنی اس پر عمل کیا جائے گا۔

"**وأما الأدلة فيقدم الجلي منها على الخفي**" دلائل کی ترتیب: ادلۃ، دلیل کی جمع ہے اور یہاں پر اس سے مراد کتاب، سنت، اجماع، قیاس، قول صحابی اور استصحاب ہے جس کے ذریعہ شرعی احکام ثابت ہوتے ہیں۔

لغت میں ایک یا ایک سے زیادہ چیزوں کو اس جگہ رکھنا، جہاں رکھے جانے کی وہ مستحق ہیں ترتیب کہلاتا ہے۔ اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ دلائل شرعیہ قوت میں مختلف ہوتے ہیں، تو ضرورت اس بات کی ہے کہ ان میں سب قوی کو جانا جائے تاکہ تعارض کے وقت اسے اوروں سے آگے کیا جاسکے۔

"**والقياس الجلي على الخفي**" **قیاس جلی** وہ قیاس ہے جس میں مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان جو فرق ہے اس کی نفی قطعی ہو الغاء کے ذریعہ یعنی جس میں فارق کو قطعی طور پر ملغی قرار دیا گیا ہو یا فارق کا اثر ہو اور وہ اثر ضعیف ہو۔

پہلے کی مثال جس میں فارق کے اثر کو ملغی قرار دیا گیا ہو قطعی طور پر، باندی کو قیاس کرنا غلام پر، مثلاً زید اور بکر نے ایک غلام خریدا اور اور زید نے اپنے حصہ کو آزاد کیا اور زید موسر تھا تو وہ بکر کے حصہ کا پیسہ دے گا اور زید کی طرف سے پورا غلام آزاد ہو گا۔ اب دوسرے دو خالد اور حسن نے باندی خریدی، خالد نے اپنا حصہ آزاد کیا۔ اصل تو

حکم غلام پر آیا تھا تو کیا باندی کی قیمت خالد کو دینا پڑے گی اور وہ باندی پوری آزاد ہو گی؟ تو کہتے ہیں کہ دینا پڑے گی کیوں کہ ذکوریت اور انوثیت کا دونوں میں فرق ہے لیکن آزادی میں کوئی دخل نہیں بلکہ یہاں اس فرق کو قطعی طور پر ملغی قرار دیا جائے گا۔ ہاں کچھ جگہوں میں ذکوریت اور انوثیت کو دخل ہے جیسے شہادت وغیرہ میں، لیکن غلام کو آزاد کرو یا باندی کو آزاد کرو کفارہ میں تو دونوں کافی ہوتے ہیں۔ لہذا ذکوریت اور انوثیت کا فرق یہاں مؤثر نہیں ہو گا۔

دوسرے کی مثال جس میں فارق کا اثر ہو لیکن ضعیف ہو، اندھے جانور کو قیاس کرنا کانے جانور پر قربانی کے ممنوع ہونے میں حدیث کی وجہ سے کہ آپ ﷺ نے فرمایا چار طرح کے جانور قربانی کے لائق نہیں ہیں، ایک کانا جس کا کانا پن بالکل ظاہر ہو الخ (ابو داودؒ: ۲۸۰۲) جب ایک آنکھ والا نہیں چلتا تو دو آنکھ والا بدرجہ اولیٰ نہیں چلے گا۔ لیکن بعض لوگ کہتے ہیں کہ ایک آنکھ نہ ہونے اور دو آنکھ نہ ہونے میں فرق ہے، اس لیے کہ جس کی دو آنکھیں نہ ہو تو جا نہیں سکتا لا محالہ مالک اس کو کھانا مہیا کرے گا، لیکن ایک آنکھ والے کا ایسا مسئلہ نہیں بلکہ اس کو جنگل وغیرہ میں چھوڑے گا کہ وہ چر کر آئے، ایک آنکھ کی کمی کی وجہ سے چاہے ویسا چارہ نہیں کھا سکے گا اور یہاں اندھے کو دیا جائے گا تو پورا دیا جائے گا لہذا دونوں میں فرق ہے۔ لیکن یہ فرق ضعیف ہے۔

قیاس خفی وہ قیاس ہے جس میں فارق کا اثر ہو اور وہ اثر قوی ہو جیسے قتل بمثقل کو قیاس کرنا قتل بالمحدد پر وجوب قصاص میں۔ تو یہاں مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان فرق ہے اور اس فرق کا اثر قوی ہے اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ قتل بالمثقل میں عدم وجوب کے قائل ہیں۔

قیاس جلی اور خفی کی ایک اور تقسیم ہے: قیاس جلی تو وہی ہے جو اوپر گزرا۔ اور قیاس خفی قیاس شبہ ہے۔

ایک اور تقسیم ہے: قیاس جلی وہ قیاس اولی یا قیاس مساوی ہے، قیاس اولی کی مثال ضرب کو قیاس کرنا تافیف پر تحریم میں۔ قیاس مساوی کی مثال یتیم کے مال کو جلا دینے کو قیاس کرنا یتیم کے مال کو کھانے پر تحریم میں، اس لیے کہ دونوں میں نقصان برابر ہے۔

اور قیاس خفی وہ قیاس ادون (گھٹیا) ہے جیسے تفاح کو قیاس کرنا گندم پر باب ربا میں علت جامع طعم ہونے کی وجہ سے۔ تو تفاح میں صرف ایک ہی وصف ہے اور وہ طعم ہے جبکہ گندم میں قوت اور کیل کے علت ہونے کا بھی احتمال ہے۔ تو تفاح میں حکم کا ثبوت ادون ہے گندم میں حکم کے ثبوت کے مقابلہ میں اس لیے کہ وہ تین اوصاف کو مشتمل ہے (طعم، قوت اور کیل)۔

[شروط المفتي أو المجتهد]

ومن شرط المفتي وهو المجتهد **أن يكون عالما بالفقه أصلًا وفرعًا خلافًا ومذهبًا**، أي بمسائل الفقه قواعده وفروعه، وبما فيها من الخلاف، ليذهب إلى قول منه ولا يخالفه، بأن يحدث قولًا آخر، لاستلزام اتفاق من قبله بعدم ذهابهم إليه على نفيه. **وأن يكون كامل الآلة في الاجتهاد عارفًا بما يحتاج إليه في استنباط الأحكام من النحو واللغة ومعرفة الرجال** الراوين للأخبار ليأخذ برواية المقبول منهم دون المجروح. **وتفسير الآيات الواردة في الأحكام والأخبار الواردة فيها** ليوافق ذلك في اجتهاده ولا يخالفه وما ذكره من قوله عارفًا إلى آخره من جملة آلة الاجتهاد. ومنها معرفته بقواعد الأصول وغير ذلك.

اور مفتی کی شرائط میں سے اور مفتی مجتہد ہے، یہ ہے کہ وہ فقہ کو جاننے والا ہو اصول اور فروع کے اعتبار سے اور خلاف کو اور مذہب کو جاننے

والا ہو یعنی فقہ کے تمام مسائل کو جاننے والا ہو اور اس کے تمام قواعد اور فروع کو اور ان تمام اختلافات کو جو ان مسائل میں ہیں، تاکہ وہ اس میں سے کسی ایک کے قول کی طرف جائے، اس کی مخالفت نہ کرے، اس کی صورت یہ ہے کہ کسی نئے قول کو ایجاد کرے، اس لیے کہ متقدمین کا اس کی طرف نہ جانا مستلزم ہے نفی کے اتفاق پر اور یہ کہ وہ کامل الآلہ ہو اجتہاد میں اور جاننے والا ہو ان علوم کو جن کی ضرورت ہو احکام کے استنباط میں یعنی علم نحو اور علم لغت کو اور ان رجال کی معرفت ہو جو احادیث کو روایت کرنے والے ہیں تاکہ وہ لے لے ان میں سے مقبول کی روایت کو نہ کہ مجروح کی روایت کو، اور ان آیات کی تفسیر کو جو احکام کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، اور ان احادیث کی تفسیر کو جو احکام کے بارے میں وارد ہوئی ہیں تاکہ وہ اپنے اجتہاد میں آیات اور احادیث کے تفسیر کی موافقت کرے مخالفت نہ کرے، اور وہ بات جس کو مصنفؒ نے ذکر کی یعنی مصنفؒ کا قول **عارفا الی آخرہ** آلۂ اجتہاد کے مجموعہ میں سے ہے اور آلہ اجتہاد میں سے اس کا اصول فقہ اور اصولِ دین کے تمام قواعد کو جاننا ہے اور ان کے علاوہ کو۔

"**ومن شرط المفتي**" یہاں سے اجتہاد کے وجود کے لیے شرطیں بیان کر رہے ہیں۔ مجتہد بالغ ہو، بالغ سے نابالغ نکل گیا اس لیے کہ غیر بالغ کی عقل کامل نہیں ہوتی اسی وجہ سے اس کو مال سپرد نہیں کیا جاتا ہے۔ عاقل سے مجنون نکل گیا اس لیے کہ غیر عاقل میں تمیز نہیں ہوتی۔

عاقل کا معنی ملکہ والا، اور انسان کے اندر ابتداءً کوئی وصف پیدا ہو اس کو حال کہتے ہیں جو منتقل ہوتا رہتا ہے اور جب یہ وصف جم جائے اور اس کے اندر پختہ ہو جائے مثلاً

نیکی کرتے کرتے اس کے اندر پختہ ہوتی ہے اور اتنی پختہ ہوتی ہے کہ اس کو زائل کرنا چاہیے تو وہ زائل نہیں ہوتی اس کا نام ملکہ ہے، تو وصف ابتداء میں حال کہلاتا ہے پھر پختہ ہونے کے بعد ملکہ کہلاتا ہے اور یہی ملکہ عقل ہے۔ تو عقل کہتے ہیں اس صفت دائمہ کو جس کے ذریعہ آدمی قابل علم چیزوں کو حاصل کر سکے۔

"أن يكون عالما بالفقه أصلًا وفرعًا" میں أصلًا اور فرعًا محول عن المضاف ہے تقدیر اس کی عالما بأصول الفقه وفروعه ہے۔ اصول فقہ سے کیفیت استنباط کا پتہ چلتا ہے اور دوسری چیزوں کا بھی پتہ چلتا ہے جس کی اس میں ضرورت پیش آتی ہے۔

"خلافًا ومذهبا" یہ منصوب بنزع الخافض کے قبیل سے ہیں یعنی یہاں من بیانیہ مقدر ہے مطلب یہ ہوا کہ وہ مجتہد اپنے مذہب کے مخالف مسائل کو بھی جاننے والا ہو اور اپنے مذہب کے مسائل کو بھی جاننے والا ہو۔

"بمسائل الفقه" یہ تفسیر ہے "عالما بالفقه" کی۔ اور یہ اضافت بیانیہ کے قبیل سے ہے یعنی وہ مسائل جو فقہ کہلاتے ہیں۔

"قواعده وفروعه" یہ بدل یا عطف بیان ہیں "مسائل الفقه" سے۔ قواعد سے مراد کلی مسائل اور فروع سے مراد جزئی مسائل۔ چونکہ کلی مسائل سے جزئی مسائل نکلتے ہیں اس لیے ان کو فروع کہا جاتا ہے اور فروع جمع ہے فرع کی۔

"لاستلزام اتفاق من قبله بعدم ذهابهم إليه على نفيه" میں "على نفيه" متعلق ہے "اتفاق" سے اور "بعدم ذهابهم إليه" متعلق ہے "استلزام" سے۔ یعنی متقدمین کے اس کی طرف نہ جانے سے لازم آتا ہے کہ وہ اس کی نفی پر متفق ہیں۔

"وأن يكون كامل الآلة" یعنی اجتہاد کے آلات وذرائع کمال کے ساتھ حاصل ہوں۔

"عارفًا بما يحتاج إليه في استنباط الأحكام" میں "عارفا" یہ "يكون" کی خبر ثانی ہے، اور وہ ذکر الخاص بعد العام کے قبیل سے ہے۔

"من النحو واللغة" درمیانی درجہ پر فائز ہو لغت میں، عربیت میں یعنی علم نحو، علم صرف میں۔ اور بلاغت کو جانتا ہو یعنی علم معانی اور علم بیان کو۔ درجہ علیا پر فائز ہونا شرط نہیں ہے۔

نحو، صرف، لغت وغیرہ کو جاننا اس لیے ضروری ہے کہ قرآن وحدیث کی مراد کو ان کے بغیر سمجھ نہیں سکتے اور چونکہ قرآن وحدیث بلیغ بھی ہے تو علم معانی وبیان کو بھی جاننا ضروری ہے۔

"ومعرفة الرجال الراوين للأخبار" معرفۃ کا عطف یا أن یکون عالماً بالفقه پر ہو، تو تقدیری عبارت ہوگی "ومن شروطه معرفة الرجال" یا پھر "في الاجتهاد" پر ہو تو تقدیری عبارت ہوگی "ومن شروطه أن يكون كامل الآلة في معرفة الرجال" یعنی راویوں کے حالات جانتا ہو تاکہ مقبول کو مردود پر ترجیح دے اگر اس سے باخبر نہ ہو تو الٹا کر دے گا۔

راویوں کے حالات جاننے کے لئے ہمارے زمانہ میں کافی ہے ائمہ کی طرف رجوع کیا جانا جیسے کہ امام احمدؒ، امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ وغیرہ یعنی ان پر اعتماد کرے تعدیل اور تجریح میں، اس لیے کہ ہمارے لیے حالات کا جاننا دشوار ہے مگر واسطہ سے۔

نیز متواتر اور آحاد کی شرطوں کو جانتا ہو یعنی وہ شرطیں جانتا ہو جس سے روایت متواتر بنتی ہے اور وہ شرطیں جانتا ہو جس سے روایت آحاد بنتی ہے اس لئے کہ ان شرطوں سے باخبر نہ ہوگا تو الٹا کر دے گا یعنی آحاد کو متواتر پر ترجیح دے گا۔

"وتفسير الآيات الواردة في الأحكام والأخبار الواردة فيها" اس کا عطف الرجال پر ہے یعنی "ومن شروطه معرفة تفسير الآيات الخ" ہے یا "ومن شروطه أن يكون كامل الآلة في معرفة تفسير الآيات الخ" ہے، احکام سے تعلق رکھنے والی آیات اور احادیث کو جانتا ہو اگرچہ اس کو متون زبانی یاد ہوں ضروری نہیں ہاں ان

کے مواقع کو جانتا ہو۔

"**وغیر ذلك**" یعنی مواقع اجماع کو جانتا ہو تا کہ خرق نہ کرے اس لیے کہ اس کے سامنے دوسری دلیل آئی اور اسے اجماع کا پتہ نہ ہو اور یہ دوسرا مسئلہ نکالتا ہے دوسری دلیل سے تو اس نے اجماع کے خلاف حکم نکال دیا۔ تو معلوم ہونا چاہیے کہ اس مسئلہ پر اجماع ہو چکا ہے یا نہیں؟ اب ہم کو کوئی دلیل دیکھ کر نہیں حکم نکالنا ہے بلکہ اجماع کو یاد کر لینا ہے جیسے صریح حکم آجائے تو اجتہاد ختم ہو تا ہے ایسے ہی اجماع آجائے تو اجتہاد ختم ہو گا۔

ناسخ اور منسوخ کو جانتا ہو تا کہ ناسخ کو منسوخ پر مقدم کرے اگر ناسخ اور منسوخ کا پتہ نہ ہو تو اس کا عکس کرے گا۔

اور اسباب نزول کو جانتا ہو اس لیے کہ بہت سی جگہوں پر مراد ذو معنی ہو گی تو ایسے موقع پر سبب نزول معنی کی تعیین میں مدد کرتا ہے۔

یہ مذکورہ قسم مجتہدِ مطلق کی ہے، جو نصوص پر نظر کر کے مسائل لاتا ہے گویا مسائل کی بنیاد وہ رکھتا ہے۔ باقی مجتہدِ مقید تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک مجتہدِ مذہب اور دوسرا مجتہدِ فُتیا۔

مجتہدِ مذہب: وہ مجتہد ہے جو تخریجِ وجوہ پر قادر ہو، وہ اصل مسئلہ پر قادر نہیں ہو تا۔ یعنی امام کے بیان کردہ مسئلہ سے تخریج کرتا ہے ادھر سے ادھر۔

مجتہدِ فتیا: وہ مجتہد ہے جو اپنے امام کے مذہب میں مُتبحر ہو تا ہے، یعنی وہ تخریج بھی نہیں کرتا بلکہ جو نکالے ہوئے اقوال ہیں ان میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دیتا ہے۔
اب آج کے زمانہ میں یہ بھی نہیں رہا بلکہ نقلِ صحیح رہا ہے۔

[شروط المستفتي]

ومن شرط المستفتي أن يكون من أهل التقليد فيقلد المفتي في الفتيا. فإن لم يكن الشخص من أهل التقليد بأن كان من أهل الاجتهاد فليس له أن يستفتي كما قال **وليس للعالم** أي المجتهد **أن يقلد** لتمكنه من الاجتهاد.

اور مستفتی کے شرائط میں سے یہ ہے کہ وہ اہل تقلید میں سے ہو لہذا وہ مفتی کی تقلید کرے گا فتاویٰ میں، پس اگر وہ شخص اہل تقلید میں سے نہ ہو اس کی صورت یہ ہے کہ وہ اہل اجتہاد میں سے ہو تو اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ فتوی طلب کرے جیسا کہ اس کو مصنفؒ نے کہا اور اس عالم کے لیے یعنی مجتہد کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ کسی کی تقلید کرے اسے اجتہاد کی قدرت حاصل ہونے کی وجہ سے۔

"**کما قال**" یعنی مصنفؒ کے قول **ومن شرط المستفتي أن يكون من أهل التقليد فيقلد المفتي في الفتيا** پر بناء کرتے ہوئے۔

"**للعالم أي المجتهد**" **العالم** کی تفسیر **المجتهد** سے کر کے بتلایا کہ **العالم** میں الف لام عہد ذکری ہے۔ اور مجتہد سے مراد مجتہد مطلق ہے جیسا کہ ما قبل میں گزرا۔

[تعريف التقليد]

والتقليد قبول قول القائل بلا حجة يذكرها. **فعلى هذا قبول قول النبي ﷺ** فيما يذكره من الأحكام **لا يسمى تقليدًا. ومنهم من قال: التقليد قبول قول القائل وأنت لا تدري من أين قاله**، أي لا تعلم مأخذه في ذلك. **فإن قلنا إن النبي ﷺ كان يقول بالقياس**، بأن يجتهد **فيجوز أن يسمى قبول قوله تقليدًا**،

لاحتمال أن يكون عن اجتهاد. وإن قلنا إنه لا يجتهد وإنما يقول عن وحي ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ فلا يسمى قبول قوله تقليدًا، لاستناده إلى الوحي.

اور تقلید قائل کے اس قول کو قبول کرنا ہے جس کی حجت اس نے ذکر نہ کی ہو، تو اس تعریف کی بناء پر نبی کریم ﷺ کے قول کو قبول کرنا ان احکام میں جن کو آپ ﷺ ذکر کریں اسے تقلید کا نام نہیں دیا جائے گا، اور اصولیین میں سے بعضوں نے کہا تقلید قائل کے قول کو قبول کرنا ہے در انحالیکہ آپ جانتے نہ ہوں کہ اس نے کہاں سے کہا یعنی آپ جانتے نہ ہوں اس کے مأخذ کو اس قول کے بارے میں، پھر اگر ہم کہیں کہ نبی کریم ﷺ قیاس سے کہتے تھے یعنی اجتہاد سے تو جائز ہو گا آپ ﷺ کے قول کے قبول کرنے کو تقلید کا نام دیا جائے احتمال ہونے کی وجہ اس بات کا کہ آپ کا قول اجتہاد سے ہو، اور اگر ہم کہیں کہ آپ ﷺ اجتہاد نہیں کرتے تھے اور آپ ﷺ کا قول صرف وحی سے ہوتا تھا ﴿وَ مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى﴾ (اور نہ وہ اپنی خواہش سے کوئی بات کہتے ہیں، وہ تو صرف وحی ہے جو اتاری جاتی ہے) تو آپ ﷺ کے قول کے قبول کرنے کو تقلید کا نام نہیں دیا جائے گا اس کا وحی کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے۔

"**والتقليد قبول قول القائل بلا حجة يذكرها**" بعضوں نے تقلید کی تعریف کی "دوسرے کے قول کو لینا دلیل جانے بغیر۔" البتہ دلیل ہوتی ہے ہمیں اس کی معرفت نہیں ہوتی وہ صرف مجتہد کو ہوتی ہے، اور قول سے غیر قول نکل گیا یعنی فعل اور تقریر، تو تعریف کے اعتبار سے فعل اور تقریر کو لینا تقلید نہیں کہلائے گا۔

اور قول کو لینا دلیل کو جاننے کے ساتھ تو وہ اجتہاد ہے اس لیے کہ دلیل کی معرفت تو معلوم اور مشہور مسئلہ ہے کہ یہ فقط مجتہد کو ہوتی ہے غیر مجتہد کو نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ دلیل موقوف ہوتی ہے اس بات پر کہ اس کا کوئی معارض نہ ہو اور اس کا کوئی معارض ہے یا نہیں یہ وہ شخص جانے گا جس کو تمام دلائل کا علم ہو اور تمام دلائل کا علم مجتہد کو ہوتا ہے لہذا دلیل کی معرفت مجتہد کو ہوتی ہے۔

مجتہد مسئلہ سے تعلق رکھنے والے تمام دلائل کو سامنے رکھے گا اس کے بعد ناسخ ومنسوخ، عام وخاص، مطلق ومقید وغیرہ ان تمام قینچیوں سے گذارے گا پھر اس کے بعد جو بچے گا وہ دلیل کہلائی گی۔ تو دلیل وہی ہوتی ہے جو ان تمام راہوں سے گذرنے کے بعد آخر میں بچے۔ اور یہ صرف مجتہد ہی کر سکتا ہے۔

"**لا يسمى تقليدًا**" اس لیے کہ آپ ﷺ کا قول فی نفسہ حجت ہے۔

"**لاحتمال أن يكون عن اجتهاد**" اس لیے کہ جب ہم نے کہا آپ ﷺ اجتہاد کرتے تھے تو کسی صورت میں یہ احتمال رہے گا کہ آپ ﷺ نے اس کو وحی کے روشنی میں بیان کیا ہے یا اجتہاد سے، تو مأخذ کا پتہ نہیں لہذا آپ کے قول کو قبول کرنا تقلید کہلائے گا۔ اور اگر کہا جائے کہ آپ ﷺ صرف وحی کے روشنی میں بیان کرتے تھے تو ایسی صورت میں مأخذ کا پتہ ہے لہذا آپ ﷺ کے قول کو قبول کرنا تقلید نہیں کہلائے گا۔

[الاجتهاد: تعريف الاجتهاد ومسألة تصويب المجتهد]

وأما الاجتهاد فهو بذل الوسع في بلوغ الغرض المقصود من العلم ليحصل له. **فالمجتهد إن كان كامل الآلة** في الاجتهاد كما تقدم **فإن اجتهد في الفروع وأصاب فله أجران** على اجتهاده وإصابته. **وإن اجتهد فيها وأخطأ فله أجر واحد** على اجتهاده

وسيأتي دليل ذلك. **ومنهم من قال كل مجتهد في الفروع مصيب** بناءً على أن حكم الله تعالى في حقه وحق مقلده ما أدى إليه اجتهاده.

رہا اجتہاد تو وہ غرض تک پہنچنے میں طاقت کو خرچ کرنے کا نام ہے یعنی علم تک، تاکہ باذل کو علم حاصل ہو جائے۔ پھر مجتہد اگر کامل الآلہ ہو اپنے اجتہاد میں جیسا کہ اس کا بیان گزر گیا، پھر اگر وہ فروع میں اجتہاد کرے اور حق تک پہنچے تو اس کے لیے دو اجر ہے ایک اپنے اجتہاد پر اور ایک حق تک پہنچنے پر، اور اگر وہ فروع میں اجتہاد کرے اور خطا کرے تو اس کے لیے ایک اجر ہے اپنے اجتہاد پر اور عنقریب اس کی دلیل آگے آئے گی، بعض اصولیین نے کہا کہ فروع میں اجتہاد کرنے والا ہر شخص حق تک پہنچنے والا ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کا حکم اس کے حق میں اور اس کی تقلید کرنے والے کے حق میں وہ ہے جس تک اس کا اجتہاد پہنچائے۔

"**وأما الاجتهاد**" لغت میں اجتہاد کا لفظ مشقت اور طاقت سے ماخوذ ہے۔ یعنی کسی کام کے سر انجام دینے میں حتی الامکان کوشش کرنا اور سخت محنت کرنا ہے۔ جیسے چٹان کو اٹھانے میں طاقت کا استعمال کر کے سخت کوشش کرنا۔ مگر کسی گٹھلی کو اٹھانے کے لئے یہ لفظ استعمال نہیں ہوتا۔

"**الغرض المقصود من العلم ليحصل له**" مجتہد یعنی فقیہ اپنی پوری طاقت خرچ کرے گا تو اس کو حکم شرعی کا ظن حاصل ہو گا اسی کا نام فقہ ہے جس کی تعریف شروع کتاب میں گزر گئی۔ چونکہ فقیہ کا ظن قوت میں علم کے قریب ہوتا ہے اس لیے مجازا علم کہہ دیا گیا ہے۔

"**المقصود**" یہ "**الغرض**" کی صفت کاشفہ ہے یعنی اس صفت سے محض موصوف کی وضاحت مقصود ہے۔

"**ليحصل له**" میں له کی ضمیر راجع ہے الباذل کو جو "**بذل الوسع**" سے لیا گیا ہے۔

"**والمجتهد إن كان كامل الآلة في الاجتهاد كما تقدم**" یہاں مجتہد سے مراد مجتہدِ مطلق ہے جیسا کہ ما قبل میں اس کا بیان گزر گیا۔

"**أن حكم الله تعالى في حقه وحق مقلده ما أدى إليه اجتهاده**"یعنی بعض لوگ کہتے ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہے۔ اللہ کا حکم ظنِ مجتہد کے تابع ہے، مجتہد کا اجتہاد جہاں پہنچا دے وہی اللہ کا حکم ہے گویا حکم متعین نہیں ہے بلکہ حکم مختلف ہے۔ جب اللہ نے کوئی دلیل پیش نہیں کی تو پھر جس کا اجتہاد جہاں پہنچا دے وہی اللہ کا حکم ہے اس کے حق میں اور اس کے مقلد کے حق میں۔

لیکن جمہور کا قول صحیح ہے کہ مصیب ایک ہے۔ اور اللہ کے لیے اجتہاد سے پہلے کوئی ایک حکم ہے، جس تک اللہ چاہیں گے تو وہ پہنچ جائے گا۔

[الاجتهاد في أصول الدين]

ولا يجوز أن يقال كل مجتهد في الأصول الكلامية أي العقائد **مصيب، لأن ذلك يؤدي إلى تصويب أهل الضلالة من النصارى** في قولهم بالتثليث **والمجوس** في قولهم بالأصلين للعالم النور والظلمة **والكفار** في نفيهم التوحيد وبعثة الرسل والمعاد في الآخرة **والملحدين** في نفيهم صفاته تعالى كالكلام وخلقه أفعال العباد وكونه مرئيًا في الآخرة وغير ذلك.

اور جائز نہیں ہے کہ کہا جائے کہ ہر مجتہد اصول کلامیہ یعنی عقائد میں حق بجانب ہے، اس لیے کہ یہ بات لے جائے گی اہل ضلالت کی

تصدیق کرنے کی طرف یعنی نصاریٰ کی ان کا تثلیث کے قائل ہونے میں، اور مجوسیوں کی ان کے عالم کے لیے دو اصل کے قائل ہونے میں یعنی نور اور ظلمت، اور کفار کی ان کا توحید، بعثتِ انبیاء اور اخروی زندگی کی نفی کرنے میں، اور ملحدین کی صفات باری تعالیٰ کی نفی کرنے میں جیسے کلام اور اللہ کا اپنے بندوں کے افعال کا خالق ہونا اور آخرت میں اللہ کی رؤیت کا ہونا، اور ان کے علاوہ۔

"**الأصول الكلامية أي العقائد**" اسلامی عقائد اور اس سے متعلق مباحث اور دلائل کو جاننے کا نام علم کلام ہے، اس علم میں باری تعالیٰ کے وجود، اللہ کی صفات، انبیائے کرام کی بعثت، معجزہ اور کرامت وغیرہ امور سے عقلی ونقلی دلائل کی روشنی میں بحث کی جاتی ہے۔

"**النصارى في قولهم بالتثليث**" مسیحیت میں تثلیث کا نظریہ بنیادی عقیدہ ہے، جس کا مطلب ہے کہ خدا تین اصلوں کا مجموعہ ہے، جو خدا (باپ)، مسیح (بیٹا) اور روح القدس پر مشتمل ہے۔ یہ تینوں الگ الگ ہیں مگر ایک دوسرے سے جدا بھی نہیں، باپ خدا ہے، بیٹا خدا ہے اور روح القدس بھی خدا ہے، مگر یہ تین نہیں بلکہ ایک خدا ہے۔ جب کہ اسلام میں اس عقیدہ کو قرآن وحدیث میں شرک قرار دیا گیا ہے۔ اسلام کے مطابق خدا صرف ایک ہی ہے، جو اللہ ہے، اس کا کوئی بیٹا یا بیوی نہیں، اسلام میں عیسیٰ مسیح ایک برگزیدہ نبی ہیں اور روح القدس جبریل فرشتہ کا لقب ہے۔

"**والمجوس في قولهم بالأصلين للعالم النور والظلمة**" مجُوس اس کا مفرد مجوسی ہے جو کہ مجوسیت کی طرف منسوب ہے۔ مجوسیت ایک پرانا مذہب ہے جو تاروں اور آگ کی تعظیم وتقدیس پر قائم ہے۔ یہ زرتشت تھا جس نے اس کی تجدید کی، اسے پھیلایا اور اس میں اضافہ کیا۔ ان کے عقائد میں سے دو بنیادی اصولوں: نور اور ظلمت کا

قول ہے، ان کا خیال ہے کہ خیر کا سبب نور ہے اور شر کا سبب ظلمت ہے۔

"**والملحدين في نفيهم صفاته تعالى**" ملحدین جمع ہے ملحد کی اور وہ الحاد سے مشتق ہے جس کے لغوی معنی انحراف یا راستے سے ہٹ جانا ہے۔ اور اصطلاح میں کافروں (خدا کے نہ ماننے والوں) کے لیے استعمال کیا جاتا ہے۔ ملحدین کا خیال ہے کہ دنیا کسی خدا نے نہیں بنائی بلکہ خود بخود وجود میں آئی ہے یا پھر پہلے سے موجود تھی اور مختلف اشکال میں ہمیشہ موجود رہے گی۔

ودليل من قال ليس كل مجتهد في الفروع مصيبًا قوله ﷺ (من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله أجر واحد) وجه الدليل أن النبي ﷺ خطّأ المجتهد تارة وصوبه أخرى والحديث رواه الشيخان ولفظ البخاري (إذا اجتهد الحاكم فحكم فأصاب فله أجران وإذا حكم فأخطأ فله أجر) والله أعلم

اور ان لوگوں کی دلیل جنہوں نے کہا کہ ہر مجتہد فروع میں حق بجانب نہیں ہوتا، آپ ﷺ کا ارشاد ہے کہ "جب کوئی اجتہاد کرے، پھر وہ حق بجانب ہو تو اس کے لیے دو اجر ہیں اور جو شخص اجتہاد کرے، پھر وہ غلطی کر جائے تو اس کے لیے ایک اجر ہے" دلیل کی توجیہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے کبھی مجتہد کو مخطئ قرار دیا اور کبھی مصیب قرار دیا، اور اس حدیث کو شیخانؒ نے روایت کیا ہیں اور بخاری کے الفاظ "**إذا اجتهد الحاكم الخ**" ہے کہ جب کوئی حاکم اجتہاد کرے اور فیصلہ کرے، پھر وہ حق بجانب ہو تو اس کے لیے دو اجر ہیں اور جب وہ فیصلہ کرے پھر وہ (فیصلے میں) غلطی کر جائے تو اس کے لیے ایک اجر ہے۔ واللہ اعلم۔

"**من اجتهد وأصاب فله أجران الخ**" اجتہاد کے لغوی معنی کوشش کرنا ہے۔

یہاں یہ مطلب ہے کہ دلائل وشواہد کی روشنی میں اخلاص کے ساتھ پیش آمدہ مسئلے میں صحیح موقف تک پہنچنے کے لیے پوری توجہ اور کوشش سے سوچ بچار کی جائے اور یہ فیصلہ کرنے والے کا فرض ہے کہ اپنی طرف سے صحیح فیصلہ کرنے کی پوری کوشش کرے۔ اس کوشش اور اجتہاد کے نتیجے میں صحیح بات سمجھ میں آجانا اللہ کا فضل ہے جس کے نتیجے میں حق دار کو اس کا حق مل جاتا ہے یا مسئلہ پوچھنے والے کو صحیح مسئلہ معلوم ہو جاتا ہے۔ اور مسلمان کو فائدہ پہنچانا ایک نیکی ہے لہٰذا اجتہاد کرنے والے کو اس کا بھی ثواب ملتا ہے۔ یہ ثواب اللہ کی خاص رحمت ہے۔

جس شخص سے اجتہاد میں غلطی ہو جائے اور اس کے نتیجے میں کسی کو غلط مسئلہ بتایا جائے یا حق دار اپنے حق سے محروم ہو جائے تو اجتہاد کرنے والے قاضی یا عالم کو گناہ نہیں ہو گا کیونکہ اس نے صحیح بات سمجھنے کی پوری کوشش کی ہے لہٰذا اسے اس کوشش کا ثواب بہر حال ملے گا۔ **واللہ أعلم۔**

اللہ تعالیٰ کا کروڑہا کروڑ، بلکہ بے انتہا شکر ادا کرتا ہوں کہ محض اپنے فضل وکرم اور دستگیری سے اس کتاب کی شرح کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا، اللہ سبحانہ وتعالیٰ سے دعا ہے کہ اسے خوب خوب قبول فرمائے، لغزشوں اور خطاؤں سے در گزر کرے، نفع عام وتام فرمائے اور دارین کی فلاح وکامرانی کا سبب بنائے (آمین)

تعریف الکتاب

جس طرح کسی بھی زبان کو جاننے کے لیے اس زبان کے قواعد و اصول کو سمجھنا ضروری ہے اسی طرح فقہ میں مہارت حاصل کرنے کے لیے اصول فقہ میں دسترس اور اس پر عبور حاصل کرنا ضروری ہے اس علم کی اہمیت کے پیش نظر ائمہ فقہاء و محدثین نے اس موضوع پر کئی کتب تصنیف کی ہیں اولاً امام شافعی نے "الرسالة" کے نام سے کتاب تحریر کی پھر اس کی روشنی میں دیگر اہل علم نے کتب مرتب کیں۔ زیر نظر کتاب "الكواكب النيرات" دراصل "شرح الورقات" کی اردو تشریح ہے، جو شوافع کی مشہور کتابوں میں شامل ہوتی ہے، اور اصول فقہ میں مستند تسلیم کی جاتی ہے، اور مدارس کے نصاب میں بھی داخل ہے۔ اس کتاب (الكواكب النيرات) میں ترجمہ و تشریح کے ذریعہ اس شرح کے تحلیل و تسہیل کی سعی کی گئی ہے، ترجمہ کو بالکل آسان سے آسان تر کرنے کی اور مضامینِ کتاب کو عام فہم انداز میں طلبہ کے ذہن نشین کرانے کوشش کی گئی ہے۔ اور موقع و محل کی مناسبت سے جہاں ضرورت محسوس ہوئی چند مفید مسائل کا اضافہ بھی کیا گیا ہے۔ یہ کتاب إن شاء الله اس فن کے مبتدیوں کے لیے بہت مفید ثابت ہوگی۔